# REVISTA TEOLOGICĂ

SERIE NOUĂ, Anul XII (84), Nr. 1, IANUARIE—MARTIE, 2002

ex. 5.

EDITURA MITROPOLIEI ARDEALULUI
— SIBIU —

# REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ȘTIINȚĂ ȘI VIAȚĂ BISERICEASCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

## CUPRINS

Pag.

STUDII ȘI ARTICOLE

# REVISTA TEOLOGICĂ

— REVISTA OFICIALĂ A MITROPOLIEI ARDEALULUI —

**1**





SERIE NOUĂ, Anul XII (84), Nr. 1, IANUARIE—MARTIE, 2002

Tiparul TIPOGRAFIEI EPARHIALE SIBIU

# REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ȘTIINȚA ȘI VIAȚA BISERICEASCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907





**REDACȚIA ȘI ADMINISTRAȚIA**
ARHIEPISCOPIA SIBIULUI, STR. MITROPOLIEI NR. 24
CONT Nr. 2511.1-61.1/ROL B.C.R. Sibiu

# ARHIEREUL VICAR ILARION PUŞCARIU

Se vor împlini în toamna acestui an 160 de ani de la naştere şi 80 de ani de la trecerea la cele veşnice a celui ce a fost un ilustru cărturar sibian arhiereul vicar Ilarion Puşcariu.

Numele lui este pomenit tot mai rar şi doar în studiile de strictă specialitate deşi prin întreaga sa viaţă şi activitate, el a slujit altarul Bisericii, al Şcolii şi al culturii româneşti ca nimeni altul,

Socotim acum la acest popas aniversar o datorie de suflet pentru a readuce în memoria noastră, a celor de azi chipul luminos, jertfelnicia şi dăruirea de sine a acestui **„patriarh al neamului"**, cum a fost numit el la vremea sa.

S-a născut la 5 septembrie 1842 în ţinutul de legendă al Branului în satul Sohodol, jud. Braşov, într-o veche familie preoţească. Tatăl său preotul Ioan Puşcariu era unul dintre preoţii de vază ai ţinutului şi i-a dat fiului său Bucur, cum se numea până la călugărie, o educaţie aleasă. Tânărul Bucur a urmat studii medii la Gimnaziul Ortodox din Braşov (1855—1859), studii pe care le va desăvârşi apoi la Gimnaziul de stat din Sibiu. Între 1861—1864 a urmat cursurile Institutului Teologic din Sibiu.

Remarcat de pe băncile şcolii ca un element deosebit, este trimis cu o bursă de studii la Facultatea de Filosofie din Viena (1864—1869), unde va primi şi titlul de doctor în filosofie (1869). Reîntors la Sibiu este numit secretar al Arhiepiscopiei şi hirotonit diacon celib iar mai apoi preot.

Între anii 1870—1878 a fost şi profesor la Institutul Teologic Pedagogic unde va preda Studiile biblice, Istoria bisericească şi Morala. La Secţia pedagogică a Institutului va preda Limba română şi Ştiinţele naturii, unde a şi pus de altfel bazele unei colecţii de specialitate.

În anul 1874 este călugărit la Mânăstirea Hodoş-Bodog din Banat şi va primi numele de Ilarion. În acelaşi an este hirotesit protosinghel iar mai târziu, în 1886, arhimandrit. A fost asesor consistorial (consilier) la Sibiu vreme de 11 ani, iar din 1889 devine vicar arhiepiscopesc în urma plecării lui Nicolae Popea la Caransebeş, ca episcop eparhiot. În anul 1900 este propus pentru postul de arhiereu-vicar al Mitropoliei de la Sibiu dar din cauza vitregiilor vremii n-a putut fi hirotonit decât în 3/6 octombrie 1921 de către mitropolitul Nicolae Bălan cu titulatura de **„Răşinăreanu"**, fiind deci primul episcop-vicar de la Sibiu care a purtat acest titlu ca arhiereu.

În calitate de vicar arhiepiscopesc a condus cu destoinicie destinele Arhiepiscopiei Sibiului în timpul sedisvacanţelor scaunului mitropolitan din 1898, 1916 şi 1918—1920.

A publicat numeroase manuale şcolare, cărţi de citire şi istorie bisericească. Amintim aici: **„Limba maternă, curs metodic de gramatică românească pentru Institutele pedagogice şi şcolare poporale române"**, Sibiu, 1875, tipărită în patru ediţii, **Isagogia, adică introducerea în cunoştinţa cărţilor Sfintei Scripturi**, Sibiu, 1878, **Istoria biblică**, manual de religie cu ilustraţii, Sibiu 1893, tipărită în trei ediţii, **Manual de Istorie bisericească pentru tinerimea de confesiune greco-orientală din şcolile medii şi comerciale**, Sibiu 1893, şi aceasta tipărită apoi în cinci ediţii ş.a.

A fost pasionat de istoria românilor transilvăneni şi în special a celor din Mărginimea Sibiului, aflaţi pe aşa-zisul pământ crăiesc. Ca rezultat al studiilor sale apar lucrările: **Documente pentru limbă şi istorie** în două volume (Sibiu, 1889 şi 1897), **Mitropolia românilor ortodocşi din Ungaria şi Transilvania, Studiu istoric despre reînfiinţarea Mitropoliei, dimpreună cu o colecţiune de acte**, Sibiu 1900. A editat, împreună cu viitorul patriarh Miron Elie Cristea şi cu asesorul Matei Voileanu lucrarea: **„Biserica catedrală de la Mitropolia Ortodoxă Română din Sibiu — istoricul zidirii 1857—1906"**, Sibiu 1908 (lucrare neegalată nici astăzi).

Amintim apoi tot o lucrare istorică, în colaborare cu jurişti şi istorici, **„Contribuţii istorice privitoare la trecutul românilor de pe pământul crăiesc"** Sibiu, 1913, de o deosebită importanţă pentru viaţa socială şi religioasă a românilor ardeleni.

A colaborat de asemenea la ziarul bisericesc **„Telegraful Român"**, redactând şi **„Foişoara Telegrafului"** între anii 1876—1877. A colaborat şi la redactarea primei **Enciclopedii române** (a lui C. Diaconovici) publicată apoi cu sprijinul său în calitate de membru al Asociaţiunii ASTRA al cărei director al Despărţământului Sibiu a fost vreme de 12 ani, iar între 1889—1901 a fost şi vicepreşedinte al Asociaţiunii. În această calitate a luptat mult şi pentru înfiinţarea Muzeului Asociaţiunii. A colindat mult satele din jurul Sibiului cu prilejul conferinţelor şi adunărilor generale ale ASTREI şi a luptat pentru înfiinţarea primelor biblioteci comunale. De menţionat faptul că la Avrig a adunat toate cărţile rămase de la Gheorghe Lazăr, fiu al satului şi le-a dăruit Academiei Române.

În anul 1916 este ales membru onorar al Academiei Române în baza operei sale de excepţie.

A fost un iubitor al sibienilor şi al ardelenilor în general, fiind legat sufleteşte de Sibiul pe care l-a slujit cu atâta devotament. Aşa se explică de ce în 1881 când Ministerul Cultelor din Viena i-a oferit Catedra de Dogmatică şi Morală de la Facultatea de Teologie din Cernăuţi a refuzat politicos acest lucru. Toate acestea enumerate mai sus l-au făcut să fie preţuit şi iubit şi de cler şi de popor care l-au înconjurat întotdeauna cu dragoste şi cu afecţiune.

A trecut dincolo în zările veşniciei la 26 august / 8 septembrie 1922 la Sibiu într-o zi de vineri cu puţine zile înainte de a împlini 80 de ani.

Trupul neînsufleţit i-a fost pus în Catedrala mitropolitană din Sibiu unde a fost privegheat de către cler şi popor. Slujba înmormântării a avut loc în 9 septembrie 1922 în Catedrală, fiind oficiată de un sobor de preoţi şi diaconi în frunte cu Mitropolitul Nicolae Bălan în prezenţa autorităţilor vremii şi a unei numeroase asistenţe.

În cuvântul său Mitropolitul Nicolae Bălan după ce deplânge trecerea lui la cele veşnice şi îi face un portret în cuvinte al întregii sale activităţi spune: **„arhiereul Ioan Puşcariu a fost un suflet armonic şi echilibrat, un adevărat om de caracter. Toată viaţa a fost condus de un ideal: binele Bisericii şi ridicarea neamului. Minte clară, a contribuit în largă măsură la conducerea Bisericii în timpurile cele mai grele"**. În încheierea cuvântului său mitropolitul spunea: **„cu el dispare o venerabilă figură de preot, cu el se duce un om din generaţia lui Şaguna. Viaţa lui e strâns legată de soarta Bisericii. Un capitol din viaţa noastră bisericească se încheie cu dispariţia acestui arhiereu"**. După terminarea ceremoniei funerare sicriul cu trupul marelui arhiereu a fost dus la gara din Sibiu de unde cu un tren a fost dus la Bran pentru a fi aşezat în cripta familiei. La 29 august 1922 a avut loc o altă slujbă de înmormântare la Bran unde a fost rostit un cuvânt de elogiu din partea asesorului consistorial Lazăr Triteanu de la Sibiu, viitorul episcop Lucian al Romanului, care între altele spunea: **„după peste 50 de ani de „ora et labora" îndepliniţi în cele mai înalte funcţiuni bisericeşti, arhiereul Ilarion Puşcariu închide ochii în etate de 80 de ani. Şi numai atunci vă veţi putea face o imagine clară despre caracterul său când veţi afla că a murit sărac şi că moştenirea lui împărătească, pe care ne-a lăsat-o nouă, e o frumoasă comoară pe care furii n-o sapă şi moliile n-o mănâncă. Ortodoxia vie şi curată împreunată cu iubirea de neam, munca asiduă şi cinstită, iată pietrile din care se alcătuieşte monumentul său „aere perenius". Cât de falnic, cât de majestuos se ridică acest monument în mijlocul societăţii de azi care dănţuieşte în jurul viţelului de aur, care aleargă nebuneşte după averi materiale, după câştiguri nemuncite, strivind în picioare: cinste, prietenie, dreptate, credinţă şi morală"**.

Prin testament arhiereul Ilarion Puşcariu lasă bisericilor din Sohodol, Predeal şi Poartă câte 5000 de lei, iar din restul să se constituie o fundaţie pe numele său din ale cărei venituri să fie ajutaţi săracii. De asemenea a lăsat vasta sa bibliotecă Seminarului Andreian şi dispune ca să fie înmormântat la Bran în cavoul fratelui său Cavaler Ioan de Puşcariu, de la Sibiu însoţindu-l **„un om de încredere"**. Cum a trăit, aşa a voit să-i fie şi plecarea lui din viaţă: **„fără zgomot, fără alai, fără pompă, fără strălucire „nimic din semnele deşertăciunii omeneşti"**, cum se exprimă Lazăr Triteanu.

Prin trecerea lui dincolo Biserica a pierdut un mare arhiereu, un mare cărturar şi un mare patriot care o viaţă întreagă a ars ca o fă-

clie la altarul Bisericii și al școlii românești sau așa cum spunea la moartea lui profesorul de teologie Nicolae Colan, viitorul mitropolit: **„Biserica noastră pierde pe unul dintre cei mai strașnici stâlpi ai constituționalismului șagunian, iar neamul românesc pe unul dintre cei mai străluciți și mai luminați fii ai săi".**

La împlinirea a 160 de ani de la nașterea sa și la 80 de ani de la trecerea lui în rândurile Bisericii biruitoare se cuvine să-i înălțăm un gând de recunoștință pentru cele înfăptuite în slujba Bisericii și a neamului și să-i urmăm pilda vieții lui care ne-a lăsat nouă drept moștenire scumpă: **„cartea vieții unui om care în lumea aceasta n-a cunoscut ce este odihna când a fost vorba de slujba lui Dumnezeu și luminarea neamului"** (N. Colan).

Dumnezeu să-i facă parte de odihna aleșilor săi.

În veci pomenirea lui!

**† VISARION RĂȘINĂREANU**
**episcop-vicar**
**SIBIU**

**Bibliografie:**


Biserica Ortodoxă Română, an. XL, nr. 12/1922.

Revista Teologică, an XII, nr. 9/1922.

Prof. dr. Nicolae Neaga, **Dr. Ilarion Pușcariu,** în M.A., an. III, nr. 7—8/1958.

Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, **Două sute de ani de învățământ teologic la Sibiu,** Sibiu, 1987.

Idem, Arhiereul Ilarion Pușcariu, în T.R., an. 130, nr. 37—38/1982.

# ÎNȚELEPCIUNEA LUI SOLOMON 2, 17—3, 3: SOARTA DREPȚILOR

**— câteva observații exegetice —**

Cartea „Înțelepciunea lui Solomon" (Sofia Salomontos, Liber Sapientiae) este închinată „instrucției înțelepciunii". Această carte a primit din vechime titlul „Înțelepciunea lui Solomon", deoarece capitolele 7—9 vorbesc de acest rege pe care tradiția iudaică l-a considerat „înțeleptul" prin excelență.

Ea a fost privită în Biserica primitivă ca una din cele mai importante cărți necanonice. Este cea mai bogată în idei și cea mai aproape de Noul Testament, în special de Evanghelia a IV-a și scrierile Sfântului Pavel[1]. Metoda folosită de Mântuitorul Însuși se apropie de cea a înțelepților lui Israel. De fapt, Înțelepciunea lui Dumnezeu s-a revelat desăvârșit în Iisus Hristos. Acesta „a ieșit" de la Tatăl pentru a viețui cu oamenii și pentru a le oferi mântuirea. În El, toată înțelepciunea înțelepților și-a găsit împlinirea și adevărata semnificație.

Scriitorii Noului Testament au înțeles foarte bine că dacă Hristos a împărtășit înțelepciunea oamenilor, El Însuși este Înțelepciunea lui Dumnezeu (1 Cor. 1, 24.30). El, Cuvântul lui Dumnezeu întrupat (In. 1, 1—18) și-a uimit ascultătorii prin înțelepciunea Sa (Mc. 6, 2), înțelepciune care întrece „înțelepciunea veacului acestuia". Această înțelepciune, „mai mult decât a lui Solomon", a fost împărtășită Apostolilor și desigur urmașilor lor (Mt. 12, 42).

Scopul autorului este să preîntâmpine și să apere pe contemporanii săi de a fi seduși de filosofia păgână, încurajându-i să păstreze și să mărturisească credința lor. Însă el aduce câteva idei noi în literatura sapiențială. Ceea ce ne preocupă în studiul de față este ideea nemuririi sufletului și a răsplătirii sau pedepsirii lui după moartea fizică. Autorul este preocupat de cei drepți care mor fără să-și primească răsplata aici pe pământ[2]. În acest sens, aduce un răspuns întrebărilor lui Iov privind sufletele celor drepți. Aceștia, drepții se vor bucura alături de Dumnezeu într-o „pace desăvârșită"; dreptul „este fiul lui Dumnezeu" (Înțelep. 2, 18). Fără a adopta dualismul platonician suflet-trup, leagă sufletul de ideea nemuririi. Pentru a arăta concepția într-o recompensă viitoare a drepților folosește cele două cuvinte: „nemurire" (1, 15; 3, 4; 4, 1; 8, 17; 15, 3) și „nestricăciune" (2, 23; 6, 18—19). Pentru cei drepți, viața nu se oprește odată cu moartea fizică, ci din contra, ea se prelungește în veșnicie alături de Dumnezeu. Cei nedrepți, însă, sunt lipsiți de nemurire; ei sunt într-un anumit fel morți încă aici pe pământ[3].

I. **Propunere de traducere:**

2, 17: Deci să vedem dacă cuvintele lui sunt adevărate şi să cercetăm ceea ce i se va întâmpla la sfârşitul lui.

2, 18: Căci dacă dreptul este fiul lui Dumnezeu, atunci acesta va veni în ajutorul său şi-l va scoate din mâinile potrivnicilor săi.

2, 19: Să-l încercăm prin ocări şi prin chin, ca să-i cunoaştem stăpânirea de sine şi să-i apreciem răbdarea sa.

2, 20: Să-l condamnăm la o moarte ruşinoasă, căci după cuvintele sale, va fi vizitat.

2, 21: Ei gândesc astfel şi se amăgesc, căci viclenia lor i-a orbit.

2, 22: Ei nu cunosc tainele lui Dumnezeu, nici nu au nădejde în răsplata sfinţeniei, nici nu apreciază că sufletele curate vor avea cununa lor.

2, 23; Într-adevăr, Dumnezeu a zidit pe om spre nestricăciune şi l-a făcut după chipul fiinţei Sale.

2, 24: Iar prin pizma diavolului, moartea a intrat în lume şi cei ce sunt de partea lui o vor cunoaşte.

3, 1: Sufletele drepţilor sunt în mâna lui Dumnezeu şi chinul nu se va atinge de ele.

3, 2: În ochii nebunilor au apărut morţi şi ieşirea lor din lume — n.n.), li se pare nenorocire.

3, 3: Şi plecarea lor departe de noi, un prăpăd, dar ei sunt în pace.

II. **Delimitarea textului**

Textul propus studiului nostru Înţel. 2, 17—3, 3 pare la o primă lectură dificil de izolat ca atare deoarece face parte dintr-o secţiune mai mare având aceeaşi temă: nemurirea sufletului. Secţiunea s-ar putea împărţi în două unităţi:

A) 1, 16—2, 24 are ca nucleu un discurs al necredincioşilor. În acesta ei exprimă, pentru început, credinţa în „deşertăciunea lumii", în zădărnicia vieţii, apoi într-o parte secundară a discursului unde putem releva 15 verbe la prima persoană a pluralului, ei se încurajează în a profita de timpul care le este oferit.

Aceste îndemnuri se situează la două nivele:

— 2, 6—11: să profităm la maxim de plăcerile pe care viaţa ni le oferă;

— 2, 12—20: să-i oprimăm pe cei inutili şi pe cei care ne jenează: pe drepţi. În mijlocul acestei subunităţi versetele: 12—16 precizează prin ce drepţii îi jenează pe necredincioşi.

Cu versetul 17 începe secţiunea care trebuie să o studiem şi care conţine o serie de proiecte pentru a-i dovedi pe drepţi.

B) 3, 1—9 care s-ar putea intitula **Soarta drepţilor** nu este de altfel decât prima parte dintr-o serie de patru diptice ce prezintă contrastul între soarta dreptului şi a celui rău[4].

**Justificarea delimitării textului.** În discursul necredincioşilor 2, 16—20 a fost deja semnalat faptul că seria îndemnurilor era întreruptă

de prezentarea în 12—16 a stilului de viaţă a dreptului şi de credinţa sa în Dumnezeu. Cu versetul 17 apare un nou grup de îndemnuri destinate în mod special pentru a contrasta, a vedea dacă cel drept are dreptate. Primul cuvânt din secţiunea studiată este chiar **idomen:** subjonctivul aorist de la **orao** — să vedem. Acest verb este imediat urmat de: **oi logoi avtou ... ek logon avton.**

Pare deci legitim să izolăm, 2, 17—20 de ansamblul discursului necredincioşilor. Aceste 4 versete formează un tot coerent ce se poate intitula: **proiectul asupra celui drept spre a-l dovedi.** Concluzia pe care autorul o aduce ansamblului discursului poate fi aplicată la ultima sa parte: necredincioşii se înşeală şi de ce să nu prelungim un pic cu o afirmare a gloriei celor drepţi: ei trăiesc în pace. Versetele care urmează nu fac decât să dezvolte această afirmaţie.

Analiza vocabularului şi a structurii permit o mai bună justificare a legăturii dintre începutul secţiunii alese 2, 17—20 şi ultimul verset 3, 1—3.

## III. Contextul

Unitatea aleasă face parte din primele 6 capitole ale cărţii şi sunt un îndemn pentru a iubi dreptatea şi pentru a-L căuta pe Dumnezeu. Moartea este principalul obstacol ce trebuie învins şi în concluzie tema principală pe care autorul îşi axează discursul.

Secţiunea este perfect inserată în ansamblu. Pe de o parte necredincioşii contestă revendicările celor drepţi, utilizând idei deja evocate chiar dacă vocabularul nu este totdeauna acelaşi. Astfel în 2, 13 b cel drept se numeşte „fiu al Domnului", iar în 2, 16 d „se laudă că are pe Dumnezeu drept tată", acum necredincioşii vor să verifice această pretenţie: „dacă cel drept este fiu al Domnului, Dumnezeu îl va ajuta" (2, 18 a). Pe de altă parte, dacă în secţiunea studiată necredincioşii nu sperau la recompensa sfinţeniei (2, 22 b), acest motiv al speranţei este reluat începând cu versetul 4 b al capitolului 3, „speranţa lor este plină de nemurire".

Motivul „vizitei" din 2, 20 b este şi el reluat în unitatea care urmează imediat: „în ziua vizitei Sale ei vor înflori".

## IV. Critică textuală

1. 2, 17 a: textul este precedat de **kai** în Codex Sinaiticus în forma sa probabil originală, această lectură există şi într-un minuscul. Această adăugare a conjuncţiei de coordonare nu modifică sensul ansamblului.

2. 2, 19 c: în loc de **dokimasomen** Codex Vaticanus şi un minuscul au **dikasomen** subjonctivul aorist de la **dikazo** a pronunţa o judecată, a decide. Deci, în loc să apreciem resemnarea sa „vom avea" „să aducem o judecată asupra resemnării sale". Sensul, practic rămâne acelaşi.

3. 2, 21 a: **elogisanto** este înlocuit în Codex Sinaiticus şi într-un, minucul prin **elogisthsan,** adică o construcţie pasivă.

4. 2, 21 b: în Codex Sinaiticus şi poate într-un minuscul **ap** de la **apetiflosen** lipseşte, dar acest lucru nu schimbă sensul.

5. 2, 22 a: în Codex Vaticanus şi poate într-un minuscul **Theou** este înlocuit prin **avtou.** Cred că este important să conservăm **Theou,** deoarece Dumnezeu nu este încă numit în acest pasaj şi să traducem „cei răi nu-i cunosc tainele".

6. 2, 23 b: aproximativ jumătate sau trei sferturi din minuscule cunosc versiunea propusă aici, adică **aidiotitos:** eternitate, veşnicie; litera alfa lipseşte din cele trei mari **majuscul** Vaticanus, Sinaiticus et Alexandrinus, ceea ce ne dă **idiotitos.** Trebuie oare să traducem „şi l-a făcut după chipul propriei Sale veşnicii" sau „şi l-a făcut după chipul propriei Sale naturi"? Cred că trebuie să acordăm prioritate **majusculelor** şi nu minusculelor şi să alegem, cum de altfel a făcut-o deja traducerea franceză a lui Osty, „şi l-a făcut după chipul propriei sale fiinţe" chiar dacă veşnicia se află în natura lui Dumnezeu; a fi chipul naturii sale implică şi imaginea veşniciei Sale.

## V. Critica compoziţiei

Pentru a studia compoziţia acestui text propunem să luăm în considerare succesiv verbele şi cuvintele de legătură şi repetarea vocabularului şi în sfârşit pronumele din versetul 24.

### A. Verbe şi cuvinte de legătură

1. Să notăm pentru început că **versetele 17—20** aşa cum a fost deja semnalat **oi logoi avtou** şi **ek logon avton** formează un tot, cele 6 verbe sunt la subjonctiv aorist la prima persoană a pluralului.

Textul face parte dintr-un discurs în stil direct introdus în 1, 16—2, 1 prin: „necredincioşii spun" **(Aseveis . . . eipon)".** Sunt deci necredincioşii care se întreţin cu un individ numit de 10 ori cu pronumele personal de a treia persoană masculin, singular, de trei ori la acuzativ **avton,** de 7 ori la genitiv **avtou.** Pronumele înlocuieşte **dikaion** numit deja de două ori în discurs (versetul 10 a şi 12 a) ca şi complement al lui **katadinastevsomen:** să oprimăm şi al lui **evedrevomen:** să nu dăm pace şi reluat în 18 a.

**Să revenim la verbele la prima persoană plural.**

Primele două sunt coordonate şi la subjonctiv cu valoare de imperativ, primul fiind urmat de **ei,** iar al doilea de **gar:** conjuncţia de coordonare are sens cauzal şi introduce două verbe la a treia persoană a singularului de la viitor: va veni în ajutor şi va elibera: **antilimpsetai kai risetai.** Aceste două acţiuni sunt însoţite de o condiţională introdusă prin **ei** şi exprimată printr-un verb la prezent, a treia persoană singular.

În versetul 19 apare un al treilea verb la subjonctiv cu sens imperativ **etasomen** urmat de **ina** care guvernează două verbe la subjonctiv, coordonate de **kai** şi care pot fi traduse fie prin infinitivul „spre a

cunoaşte şi a aprecia", fie prin viitorul „astfel vom cunoaşte şi vom aprecia". Ultimul subjonctiv la prima persoană plural din versetul 20 este al patrulea cu sens imperativ: „să condamnăm" şi este urmat de un **gar** (căci), cu sens cauzal şi cu un verb la viitor.

2. Urmarea textului conţine 8 verbe la persoana a treia plural; se cuvine să notăm repartiţia lor şi să determinăm subiectele care nu sunt întotdeauna exprimate.

Primele cinci verbe sunt grupate în versetele 21 şi 22. Aceste versete urmează imediat după discursul necredincioşilor şi par a fi concluzia autorului care afirmă că aceştia din urmă se înşeală.

● Primele două verbe la persoana a treia plural sunt coordonate **elogisanto kai eplanithisan.** Ele sunt urmate de un **gar** (căci) cauzal care introduce un verb la persoana a treia singular: **apetiflosen.**

● Celelalte trei verbe la persoana a treia plural sunt şi ele coordonate dar la forma negativă: **egnosan, ilpisan, ekrinan** „ei nu cunosc, ei nu speră, ei nu-şi închipuie". Ele sunt urmate de un **oti,** conjuncţie cauzală: „deoarece", pe care Osty a tradus-o prin „da". Într-adevăr cele două versete 23 şi 24 care urmează nu explică cauza comportamentului necredincioşilor, dar autorul îşi afirmă convingerile. Acest **oti** precedă cele patru verbe al căror subiect este bine determinat:

— primele două coordonate prin **kai** sunt la persoana a treia singular şi au **Theos** ca subiect.

— al treilea introdus prin conjuncţia adversativă **de,** la persoana a treia singular şi are ca subiect **thanatos**

— al patrulea introdus şi el prin **de** este al şaselea verb la persoana a treia plural, iar subiectul său este **oi ovtes.**

● Ultimele două verbe la persoana a treia plural se găsesc în capitolul 3 a cărui compoziţie pare mai complexă. În 3, 1 a un nou **de** introduce o propoziţie nominală, iar verbul său subînţeles poate fi **eisin** al cărui subiect este **dikaion psihai:** sufletele celor drepţi. Termenul „drepţi" este important deoarece pare a fi subiectul neexprimat al ultimelor două versete la persoana a treia plural.

— în 3, 2 a **edoxan** urmat de un infinitiv perfect: **tethnanai**

— în 3 3, b **eisin** legat de ceea ce precedă prin **de** şi are ca subiect **oi,** probabil pentru „cei drepţi". Între cele trei propoziţii sunt intercalate alte două introduse prin **kai, verbele sunt la persoana a treia** singular.

— în 1 b **apsitai** precedat de **ou mi** cu subiectul **basanos;**

— în 2 b — 3 a **elogisthi** are două subiecte coordonate.

B. **Repetarea vocabularului**

Printre numeroasele reluări ale vocabularului privind cuvintele următoare: **logos, peirazo, dikaios, Theos, basanos, thanatos, psihi, ginosko, logizomai,** le voi reţine pe cele care nu se par că justifică întretăierea celor două unităţi literare diferite semnalate deja:

1. Pentru început, trei cuvinte esenţiale din 2, 18 sunt reluate în 3, 1 **dikaios, Theos** şi **heir.** La începutul secţiunii studiate necredincioşii îşi pun o întrebare: Să vedem dacă Dumnezeu îl va elibera pe cel drept din mâinile duşmanilor săi.

3, 1 aduce răspunsul folosind acelaşi vocabular: **„Sufletele celor drepţi se află în mâna lui Dumnezeu".** Răsturnarea este radicală, nu numai că Dumnezeu eliberează din **(ek)** mâna duşmanilor, dar şi ia în **(en)** mâna Sa sufletele celor drepţi. Bineînţeles, se cuvine să notăm trecerea singularului: cel drept, la plural Cei drepţi, dar acest singular avea un sens colectiv, nu era vorba de un drept în particular, ci de **cei drepţi** în general, totalitatea lor.

2. **Basanos** se află la începutul lui 2, 19: „să-l încercăm prin **ocări**" şi la sfârşit: 3, 1 „şi chinul nu se va atinge de ele". Avem aici din nou răspunsul autorului la discursul necredincioşilor (chin/tulburare/durere/necaz).

3. De asemenea, pentru **thanatos** în întâmpinarea planului necredincioşilor 2, 20: „să-l condamnăm la o moarte ruşinoasă .. . deoarece salvarea lui va veni", autorul afirmă în 3, 2: „ei au părut morţi . . . şi sunt în pace". Dar, înainte el precizase: prin pizma diavolului moartea a intrat în lume" (2, 24).

Astfel reluările vocabularului ne permit să constatăm că, textul ales este un liant între cele două unităţi aparent distincte.

C. **Pronumele din versetul 24**

**Peirazo** se găseşte şi la început (2, 17 b) şi la sfârşit (2, 24 b), dar în versetul 24 este dificil să-i discernem subiectul şi complementul, deoarece sunt exprimate doar prin pronume. Primul stih al acestui verset conţine patru substantive masculine: **fthonos, diabolos, thanatos, kosmos,** la care se raportează în al doilea stih două pronume masculine diferite **avton** şi **ekeinou.** Traducerea acestui verset: „prin prizma diavolului moartea a intrat în lume şi cei ce sunt de partea lui o vor cunoaşte", nu precizează la care substantiv din primul stih se raportează fiecare pronume. Contextul poate aduce vreo lămurire asupra acestei probleme? În versetul 16 al capitolului precedent aceeaşi expresie **tis ekeinon** se raportează la **thanatos.** Această observaţie ne conduce la două interpretări diferite:

1. Una, care după A.M. Dubarle ar fi fost propusă de către vechii exegeţi; **„cei care sunt de partea morţii trec şi prin experienţa ei".**

2. Alta, propusă de H. Cazelles: **„cei care sunt de partea morţii pun lumea la încercări",** dar şi aceştia din urmă sunt victimile morţii.

Aceste două interpretări sunt cu dificultate acceptate din punct de vedere stilistic, dar rămâne susţinută de S. Lyonnet[5] şi A.M. Dubarle[6].

**„Trec prin experienţa morţii cei ce sunt de partea diavolului"** este ceea ce se înţelege în mod frecvent, dar ar trebui precizat mai departe de ce fel de moarte este vorba.

**„Pun lumea la încercare cei ce sunt de partea diavolului",** propune A.M. Dubarle, ataşând acestei interpretări o valoare „de conjunctură exegetică" mai degrabă decât una de certitudine. Această propunere

în care **peirazein** capătă sensul de „a pune la încercare" îmbogăţeşte textul cu un nou paralelism între versete 17 şi 24: cei ce sunt de partea diavolului pun lumea la încercare tot aşa cum necredincioşii pun pe cei drepţi la încercare.

VI. **Structura textului**

Studiul care tocmai a fost realizat ne permite acum să propunem o structură a acestui text. Distingem două mari părţi: un discurs al necredincioşilor şi comentarea sa de către autor.

I. **Discursul necredincioşilor: 2, 17—20.** Necredincioşii vorbesc între ei în stil direct despre cel drept, de unde alternanţa: noi — el. Acest discurs este încadrat de dubla aluzie la vorba celui drept. El cuprinde trei puncte, fiecare exprimă un apel la violenţă înspre cel drept, apel de fiecare dată justificat printr-o cauzală sau o finală.

II. Comentariul autorului: 2, 21—22.

A. Afirmaţii generale 2, 21—24.

1. Necredincioşii se înşală 2, 21—22.

2. Omul a fost creat de Dumnezeu 2, 23.

— pentru nemurire;

— după chipul Său.

3. Legătura diavol — moarte 2, 24.

B. Opoziţie la discursul necredincioşilor 3, 1—3.

1. Drepţii sunt în mâna lui Dumnezeu, nu trebuie să se teamă de nimic 3, 1.

2. Moartea lor nu este decât aparentă, ei se găsesc în pace 3, 2—3.

VII. **Analiză literară**

2, 17: **Deci să vedem dacă cuvintele lui sunt adevărate şi să cercetăm ceea ce i se va întâmpla la sfârşitul lui.**

Necredincioşii, exasperaţi de aceste cuvinte şi de maniera de a trăi a celor drepţi au decis să verifice adevărul acestor cuvinte. **Corespund ele realităţii şi mai ales care va fi finalul, sfârşitul celor drepţi?** Ce semnifică deci acest **ekvasis?** Acest cuvânt nu revine decât de patru ori în textul biblic. De două ori la Sfântul Pavel (1 Co 10, 13; şi Evr. 13, 7).

În Înţelep. 8, 8 este vorba de desfăşurarea istoriei: **ekvasis kairon kai hronon** (sfârşitul epocilor şi al timpurilor). Iar în Înţelep. 11, 14 b este vorba de ieşirea fericită dintr-o încercare: **epi telei ton ekvaseov ethavmasan;** acelaşi lucru şi în 1 Cor. 10, 13 **alla polisei sin to peirasmo kai tin ekvasin tou dinasthe ipenegkein,** unde, în timp ce Dumnezeu îl încearcă pe om, îi dă şi forţa de a rezista până la sfârşit. La fel în Evr. 13, 7 **an anatheorountes** este vorba de finalul (rezultatul) conduitei responsabililor comunităţii.

Este vorba deci în termenii unei perioade mai lungă sau mai scurtă de a ieşi dintr-o situaţie care, în cele două cazuri citate, este o încercare

grea. Ultimul exemplu poate sugera sfârşitul vieţii omeneşti, chiar dacă moartea nu este numită explicit. Este deci posibil să ne gândim că într-un prim moment necredincioşii îşi propun doar să-l supună pe cel drept la o încercare crudă pentru a vedea cum va ieşi din ea.

2, 18 **Căci dacă dreptul este fiul lui Dumnezeu, atunci Acesta va veni în ajutorul său şi-l va scoate din mâinile potrivnicilor săi.**

Motivul filiaţiei divine a fost deja evocat în p. 4 şi se întâlneşte destul de des în cărţile Sfintei Scripturi cu caracteristici destul de precise. Şi anume:

— aplicat cu nuanţe variate la tot Israelul[7] şi mai rar la un individ în mod particular. Aluziile sunt numeroase: Ies. 4, 22. 23; Dt. 1, 31; 8, 5; 14, 1; 32, 6; Ier. 3, 19; 31, 9. 20; Os. 2, 1; 11, 1; Jud. 9, 14; Estir 8, 12; 3, 11; 6, 28; 7, 6; Ps. 17, 27; 102, 13; Is. 1, 2; Înţelep. 5, 5; 10, 15. 17; 12, 19. 21; 16, 26; 18, 4.

— de-a lungul ultimelor secole î.Hr. expresia tinde să fie rezervată israeliţilor fideli[8].

— această filiaţie divină a celui drept este imaginată ca o realitate eshatologică; în viitor cei drepţi vor deveni într-adevăr sfinţi.

— în câteva cazuri bine precizate această temă capătă o coloraţie mesianică. Expresia evocă o relaţie specială de apartenenţă la Dumnezeu şi de comuniune cu El. Astfel, în 2 S. 17, 14 Dumnezeu promite să-l trateze pe descendentul lui David asemenea unui fiu; în Ps. 2, 7 îl declară regelui Mesia: „Tu eşti Fiul Meu".

Pentru a verifica dacă cel drept este într-adevăr „fiul lui Dumnezeu", necredincioşii îl vor supune la multe tratamente. Cum să nu ne gândim la Robul pe care Isaia îl prezintă ca pe tipul dreptului persecutat?

Restul vocabularului acestui verset trimite la drepţii în suferinţă **antilimpsetai avtou** Verbul **antilamvanomai** avându-l pe Dumnezeu ca subiect şi cu un complement personal se regăseşte în psalmii 3, 6; 19, 3; 83, 44; 117, 13.

Dar ansamblul atât în ceea ce priveşte vocabularul cât şi situaţia generală se regăseşte mai ales în Psalmul 21, 9. 20. 21. Acest psalm va fi dealtfel reluat de Mt 27, 43.

2, 19 **Să-l încercăm prin ocări şi prin chin, ca să-i cunoaştem stăpânirea de sine şi să-i apreciem puterea de a îndura.**

● **ivris** ar reprezenta[9] „ultragii prin acţiuni şi prin cuvinte ce pot provoca ruşinea pacientului".

● **Basanos** îl regăsim în această carte în 3, 1; 17, 13; 19, 4, dar şi în 1 R. 6, 3. 4.8.17; Iez. 3, 20; 7, 19; 12, 18; 16, 52. 54; 32, 24. 30 şi de numeroase ori (45) în cărţile Macabei unde are mai mult sensul suferinţei fizice.

● **etazein** utilizat de asemenea în Gen. 12, 17 semnifică **a examina, a pune la încercare.** Necredincioşii vor deci să verifice tăria virtuţii celui drept pe de o parte, pe cea morală, dar şi pe cea fizică.

● Îşi propun să-i cunoască **epieikeia.** Acest cuvânt corespunde lui **ivris** sau „blândeţe" aşa cum apare în Înţelep. 12, 18 a; „stăpânirea de sine" ar conveni mai bine.

● Ei vor, de asemenea să-i probeze **anezikakian** „puterea de a îndura"; torturile fizice sunt exprimate prin **vasanos.**

2, 20 **Să-l condamnăm la o moarte ruşinoasă, căci după cuvintele sale, va fi vizitat.**

Ultragiile, chinurile nu au zdruncinat, fără îndoială, stăpânirea de sine şi puterea de a îndura a celui drept. Necredincioşii decid să meargă mai departe: „să-l condamnăm la moarte". Această moarte este calificată drept „ruşinoasă", adjectivul **ashimon** se regăseşte în Gen 34, 7; Dt. 24, 1; 2, 11; 9, 2; 1 Cor. 12, 23, dar nimic nu ne permite aici să deducem care este tipul de moarte ales. Această moarte ar trebui să permită să vedem dacă Dumnezeu va veni să-şi viziteze poporul. **Episkopi** ar fi pedeapsă, inspecţie sau intervenţie divină pentru a-l salva pe cel drept de la moarte? Nu am cercetat mai mult acest motiv al „vizitei", dar trebuie exclusă pedeapsa după aceste ultime cuvinte, „după spusele sale". Într-adevăr, cel drept aşteaptă vizita lui Dumnezeu cu încredere, deci mai degrabă ca pe o recompensă.

2, 21 **Ei gândesc astfel şi se amăgesc, căci şiretenia lor îi orbeşte (viclenia lor i-a orbit).** Autorul ia în acest pasaj cuvântul şi aduce o judecată asupra discursului necredincioşilor.

● Ei raţionează, **elogisanto** trimite la introducerea discursului **eipon gar en eavtois logisamenoi** unde autorul acuza deja raţionamentele necredincioşilor cum că ar fi nedrepte. **Ouk orthos** reia aceeaşi idee cu verbul următor.

● Ei se înşală **eplavithisan.** Verbul a cărui rădăcină se regăseşte în 1, 12; 5, 6; 13, 6 caracterizează o rătăcire/depărtare care poate fi idolatria sau dispreţul faţă de exigenţele morale şi de perceptele divine. Dar autorul doreşte, introducând a doua parte a versetului prin **gar,** să explice cauza acestei rătăciri: „şiretenia lor îi orbeşte".

● **Apetiflosen,** rar în Septuagintă (Dt. 16, 19, etc.) se regăseşte sub o formă simplă **tiiloo** în Noul Testament în In. 12, 40; 2 Cor. 4, 4; 1 In. 2, 11 şi este utilizat sub formă metaforică pentru a explica orbirea judecăţii în conduita morală şi spirituală.

● Această orbire este cauzată de **kakia** – şiretenia, perversitatea necredincioşilor; **kakia** reluat în această carte, de exemplu în 4, 11; 5, 13; 12, 2. 10, poate semnifica dispreţul pentru înţelepciunea şi disciplina pe care autorul le semnalizează în 3, 11. Necredincioşii, afirmă C. Larcher[10], „au pierdut sensul valorilor spirituale".

2, 22 **Ei nu cunosc tainele lui Dumnezeu, nici nu au nădejde în răsplata sfinţeniei, nici nu apreciază că sufletele curate vor avea cununa lor.**

Autorul precizează acum obiectul orbirii vinovate a necredincioşilor.

— Ignorarea tainelor lui Dumnezeu: **misterion** nu are valoare religioasă în Septuagintă decât în Dn 2, 28; 29, 47 unde Dumnezeu este

„acela care-şi revelează tainele", adică proiectele sale misterioase privind viitorul, proiecte care scapă cunoaşterii naturale ale omului[11].

— Lipsa speranţei, atunci când speranţa celor drepţi este plină de nemurire **i elpis avton atanasias pliris (3, 4)**. Această nemurire face ca parte din tainele lui Dumnezeu ignorate de către necredincioşi să fie recompensa sfinţeniei? Este ceea ce autorul exprimă un pic mai departe (5, 15): „Însă cei drepţi vor fi vii în veacul veacului şi răsplata lor este la Domnul şi cel Atotputernic are grijă de ei". Nemurirea necesită deci acţiunea conjugată a lui Dumnezeu, care este singurul care o poate oferi şi a omului care trebuie să trăiască în sfinţenie.

— **Dispreţul pentru privilegiul sufletelor nepătate**

— **Geras,** practic sinonim cu **misthos,** este vorba de un dar oferit ca o recompensă a onoarei. Acest cuvânt este determinat de **psihon amomon.** Observăm prezenţa lui **psihi** tradus aici prin **suflet.** Cu adjectivul **amomon** în paralel cu **asiotitos** din stihul precedent, autorul evocă puritatea, purificarea de murdărie, de necurăţenie a celui care spera să cunoască secretele lui Dumnezeu.

2, 23 **Într-adevăr, Dumnezeu a zidit pe om, spre nestricăciune şi l-a făcut după chipul fiinţei Sale.**

Cum trebuie înţeles **afthassia,** deoarece **cel drept** nu este scutit de moartea fizică? Autorul cărţii **Înţelepciunii** utilizează de două ori acest termen pe care nu-l regăsim dealtfel decât de alte două ori în Septuagintă. În **Etudes sur le livre de la Sagesse**[12], C. Larcher face o analiză precisă: „Acest cuvânt semnifică din punct de vedere literar **nemurire** şi-şi păstrează acest sens în uzajul profan atunci când o aplică la realităţi materiale. Este întrebuinţat şi la realităţi spirituale şi atunci desemnează tot ceea ce scapă condiţiilor materiei, lumii, devenirii şi al schimbării şi devine mai mult sau mai puţin sinonim cu **athanasia.** În Înţelepciune adjectivul **afthartos . . .** este aplicat harului divin (12, 1), luminii legii (18, 4). Dar cele două întrebuinţări ale substantivului (2, 23 şi 6, 18—19), au mai multă importanţă.

Omul, ne spune primul text, a fost creat pentru **aftharsia".** Autorul trimite la texte din Gen. 2—3 unde citim că primul om n-ar fi trebuit să cunoască moartea. Mai mult, intenţiile divine manifestate prin acest text sunt valabile mereu pentru fiecare om dacă acesta are grijă să trăiască după dreptate. Pe de altă parte, în versetul 23 b, tema omului creat după chipul lui Dumnezeu este strâns legată de chemarea la condiţia primară după Gen. 2—3. Autorul îşi bazează deci doctrina nemuririi pe aceste două pasaje din Geneză. **Cum le interpretează el şi ce sens precis dă el cuvântului aftharsia? Este vorba oare de o prezentare a morţii fizice, sau cel puţin de o restaurare a corpului după aceasta?** Contextul imediat anterior vorbeşte doar de „recompensa sufletelor". Eventualitatea unei învieri corporale nu se explicitează în nici o parte din Înţelepciune. Pentru autor, textul Genezei 2, 3 vizează deci un alt tip de moarte decât moartea fizică, sau mai degrabă, asigurarea dată primului om are ca şi conţinut esenţial sau principal nemurirea sufletului.

Cu **eikona** autorul se inspiră din nou din Geneză 1, 26, cu o diferenţă totuşi deoarece în Geneză este precedat de „să-l creem pe om după imaginea noastră", în Înţelepciune autorul merge mai departe „l-a făcut pe om după chipul fiinţei Sale". Caracteristica proprie acestei naturi pe care o sugerează versiunea greacă este sigur eternitatea divină. Se pare că autorul rămâne la originile umanităţii pentru a clarifica condiţia umană actuală şi a-i afirma destinul nemuritor.

2, 24 **Iar prin pizma diavolului, moartea a intrat în lume şi cei ce sunt de partea lui o vor cunoaşte.**

Diavolul este identificat cu şarpele din Gen. 3, simbol al unei puteri opuse lui Dumnezeu şi are proiectele sale pentru om. În Gen. 4 gelozia diabolică îl acaparează pe Cain. Într-adevăr, prin Cain moartea fizică a pătruns în lume. Această moarte pe care Dumnezeu nu a creat-o se află sub influenţa imediată a diavolului şi face corp cu el într-un fel.

3, 1 **Sufletele drepţilor sunt în mâna Domnului şi chinul nu se va atinge de ele.**

Expresia **en heir then** folosită metaforic semnifică după caz: lângă, în prezenţa lui, în forţa lui, sub ocrotirea lui. O paralelă literară, Jb. 12, 10 insistă asupra dependenţei totale a oricărei vieţi de Dumnezeu. Expresia arată, că Dumnezeu a pus stăpânire pe sufletele celor drepţi, le păstrează sub ocrotirea Sa; ele sunt astfel separate de necredincioşi. Expresia se regăseşte şi în 3, 6 şi arată, că sufletele celor drepţi au fost primite de către Dumnezeu, puse la o parte, sustrase probabil din Seol. Nu-i pericol ca chinul să-i atingă; sufletele celor drepţi sunt de acum la adăpost de chinurile vieţii pământeşti; pentru el de acum încolo nu mai este nici tristeţe, nici suferinţă/îndurare.

3, 2 **În ochii nebunilor au părut morţi, şi ieşirea lor (din lume — n.n.).**

**Edoxan** trimite la trecut, adică la moartea fizică a celor drepţi identificaţi prin **tethnanai** a cărui perfect trebuie să desemneze starea care a urmat imediat după această moarte fizică. Ea a fost înregistrată ca definitivă, radicală: „erau morţi de-a binelea". Expresia **en ofthalmois** semnificând „după judecata lui, după părerea lui" (cf. 9, 9) este un ebraism, prin determinantul **afron**. Autorul desemnează nu numai pe necredincioşii din discurs, ci şi pe toţi nebunii care nu cred în supravieţuirea sufletului şi în pedepsele din lumea de apoi.

Prin apropierea termenilor, autorul opune propria sa concepţie asupra morţii drepţilor, opiniei necredincioşilor. Pentru aceştia din urmă moartea celor drepţi este considerată ca un dezastru, ea fiind în realitate o scăpare. **Exodos** a fost utilizat în epoca romană pentru a desemna moartea, dar este posibil ca autorul să înţeleagă salvarea sufletului[13].

3, 3 **Şi plecarea lor departe de noi, un prăpăd, dar ei sunt în pace.**

Prin **poreia** autorul caracterizează moartea ca pe o călătorie misterioasă pentru necredincioşi, în comparaţie cu moartea ca o prăbuşire (Is. 51, 19; Ier. 31, 3; Ps. 13, 3). Autorul refulează în mod direct asimi-

larea morţii cu o ruină totală. Moartea fizică nu este negată în realitatea sa, ea joacă rolul de probă finală sau de mărturie supremă, dar sufletul supravieţuieşte şi trece la o viaţă mai bună. Oi de trimite în mod explicit la **dikaion** cu ideea că adevăratul eu personal subzistă cu sufletul. Prezentul **eisin** după aoriste, care trimiteau la moartea fizică a celor drepţi, desemnează o stare permanentă, durabilă în viaţa de apoi. Această stare este caracterizată prin pace. După ultragiile şi chinurile vieţii terestre, cei drepţi se bucură de odihnă şi sunt la adăpost pentru totdeauna.

**Concluzii**

Deşi cartea Înţelepciunea lui Solomon n-a existat în canonul ebraic şi din cauza unor îndoieli dogmatice, ea este aşezată de Biserica noastră între cărţile necanonice. Cu toate influenţele spiritului filosofiei greceşti în probleme de doctrină, cartea are un cuprins didactic moral ceea ce a impus-o şi în faţa Sfinţilor Părinţi (Clement Romanul, Irineu, Ipolit, Ciprian, Origen, Clement Alexandrinul, etc.).[14]

Ideile teologico-filosofice ale autorului cuprind deducţii sublime din întreaga înţelepciune a Vechiului Testament şi sunt ziditoare cititorului Bibliei, tocmai pentru dubla argumentare biblică şi filosofică[15].

Autorul „Înţelepciunii", ca unul care „filosofa", meditează profund şi la lucrurile transcendente, preocupându-se de valoarea sufletului omenesc şi de mântuirea lui, chiar dacă nu identifică pe mântuitorul său. Acesta, Mântuitorul Său va veni nu peste multă vreme să-l mântuiască pe cel creat după „chipul propriei Sale fiinţe".

Pr. lector dr. AUREL PAVEL

NOTE BIBLIOGRAFICE

1. C. Romaniuk, **Le livre de la Sagesse dans le Nouveau Testament,** în revista „New Testaments Studies", 14/1967—1968, p. 498—514.

2. Vezi şi studiul nostru **„Înţelepciunea lui Solomon 4, 7—17: moartea prematură a drepţilor",** în „Anuarul" Facultăţii de Teologie „Andrei Şaguna", I (XXVI) 2000—2001, p. 23—38.

3. Este vorba despre moartea sufletească.

4. P. Beauchamp, **Le salut corporel des justes et la conclusion du livre de la Sagesse,** în „Biblica", 45/1965, p. 491—526.

5. S. Lyonnet, **Le sens de peirazein en Sg. 2, 24 et la doctrine du peche originel,** în „Biblica", nr. 39/1958, p. 27—36.

6. A. M. Dubarle, **La tentation diabolique dans le livre de la Sagesse (2, 24)** în „Melange au M. Tisserant, p. 187—195.

7. Cf. C. Larcher, **Le livre de la Sagesse,** „Etudes Bibliques", t. 1, p. 252, Paris, 1969.

8. Cf. M. J. Lagrange, **Revue Biblique,** 1908, p. 484—485. Vezi şi P. Grelot, **Sagesse 10, 21 et le Targum de l'Exode,** în „Biblica", 43/1961, p. 49—60.
9. Cf. C. Larcher, op. cit., p. 255.
10. Ibidem, p. 264.
11. Ibidem.
12. Ibidem, p. 283—284.
13. Ibidem.
14. Părinţii Bisericii numesc înţelepciunea „vistieria virtuţilor".
15. J. M. Reese, **Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences,** Roma, 1970, p. 117—118.

## SENSURI MORALE ALE HRANEI EUHARISTICE DUPĂ O LECTURĂ LA SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL

În două studii succesive publicate la mijlocul anilor '70, Părintele Dumitru Stăniloae expunea cu forţa-i teologică recunoscută înţelesul faptului că, într-un sens mai larg, proaducem ca daruri pentru a fi prefăcute euharistic nu doar prinoasele de pâine şi vin, ci întreaga creaţie şi însăşi viaţa noastră întreagă[1]. Ca întotdeauna, Părintele Stăniloae îşi raporta reflexia atât la dezbateri contemporane — suscitate mai ales de avântul interconfesional al perioadei — cât şi la reperele patristice, scoţând în vederea unui răspuns „vechi şi noi" din înţelepciunea duhovnicească a Sfinţilor Părinţi. Nu e nici o mirare să constatăm că învăţătura patristică invocată cu această ocazie era cea a Sfântului Maxim Mărturisitorul, a cărui teologie hristocentrică i-a inspirat cu atâta rodnicie întreaga operă[2].

Nu voi încerca să reiau aici demonstraţia Părintelui. Rostul acestui eseu nu e altul decât de-a readuce în discuţie un anumit aspect — inevitabil estompat pe fundalul dezvoltărilor generoase tipice marelui teolog — şi de a releva de aici câteva implicaţii importante pentru elaborarea unei atât de necesare etici social-economice ortodoxe.

Întrebarea simplă de la care putem porni este de ce darurile noastre sunt tocmai pâine şi vin şi nu altceva; de ce nu produse ale culturii spirituale, în locul celor ale agriculturii, ocupaţie de mult restrânsă în afara zonei celei mai efervescente a civilizaţiei moderne? Desigur, putem invoca porunca explicită a Mântuitorului sau doar o tradiţie liturgică ostilă inovaţiilor, însă nu am surprinde motivul esenţial[3]. Sensul de cină sau ospăţ al celebrării euharistice — şi ca atare, sensul de hrană al cinstitelor daruri — nu ne poate scăpa, cu toate că pâinea şi vinul (şi apa) au încetat de mult să mai fie, dacă au fost vreodată, elemente nutritive centrale în consumul zilnic al „atlanto-europeanului" obişnuit. Acest ultim aspect are importanţa lui, mai ales în ce priveşte inculturarea credinţei, dar chiar dacă am include în sfera „coşului euharistic" şi alte alimente al căror sens liturgic e consacrat — precum peştele, mierea sau laptele — răspunsul pe care îl căutăm se află probabil nu în ce specii proaducem ci tocmai în calitatea lor de alimente, de hrană şi băutură. De ce aceste alimente şi nu altele, e un subiect aparte, extrem de interesant, dacă ne gândim la explozia preocupărilor pentru dieta ideală şi a controverselor în jurul naturismului stârnite în ultimii ani.

În ceea ce ne priveşte, urmărim desluşirea sensului pentru care Sfânta Euharistie este aliment şi nu altceva. Cândva, o altă figură marcantă a teologiei ortodoxe contemporane, Părintele Al. Schmemann, îşi

începea celebra lucrare „Pentru viaţa lumii" preluând sfidătoarea expresie anti-creştină a lui Feuerbach „omul este ceea ce mănâncă". El insista pe bună dreptate că cu greu se poate găsi vreo afirmaţie mai congenială spiritualităţii ortodoxe decât aceasta, pentru că îndumnezeirea — reversul antropologic al înomenirii lui Dumnezeu — îşi află prin excelenţă locul în împărtăşirea de „dumnezeieştile, sfintele, preacuratele, nemuritoarele, cereştile şi de viaţă făcătoarele, înfricoşătoarele lui Hristos Taine"[4]. Probabil că atunci când a întors atât de inspirat săgeata materialismul, P. Schmemann n-a avut în vedere decât ceea ce ar trebui să fie evident pentru tot credinciosul care participă la Sfânta Liturghie şi se împărtăşeşte. Însă cu mult timp înaintea sa, Sf. Maxim dădea expresie acestui adevăr într-o pagină ce s-ar cuveni recitită cu atenţie. Referindu-se la modul în care s-a petrecut prin neascultare căderea lui Adam, zice:

**„Protopărintele Adam, nerezemându-şi ochiul sufletului în această lumină dumnezeiască, ci pipăind şi mângâind ca un orb în întunericul neştiinţei cu amândouă mâinile amestecătura materiei, s-a aplecat întreg spre simţire, predându-se ei. Dar primind prin aceasta veninul stricăcios al celei mai amarnice fiare, nu s-a bucurat nici de rodul simţirii precum voia, încercând să dobândească, cum nu trebuia, cele ale lui Dumnezeu, fără Dumnezeu şi înainte de Dumnezeu şi nu după Dumnezeu. Iar aceasta nu se putea. Deci ascultând de simţire care lua ca sfetnic pe şarpe mai mult decât pe Dumnezeu şi poftea pomul oprit, de al cărui fruct aflase mai înainte că e împreunat cu moartea, făcându-şi din el pârga mâncării, şi-a schimbat viaţa după asemănarea fructului, făcându-şi moartea vie în toată vremea petrecerii de aici. Căci dacă moartea e descompunerea făpturii, iar trupul, care se susţine prin afluenţa de mâncări, se descompune în mod natural, necontenit, evaporându-se prin curgere, Adam necontenit îşi ţinea în vigoare moartea pentru sine şi pentru noi prin cele de care credea că susţin viaţa. Fiindcă dacă ar fi ascultat [. . .] şi s-ar fi hrănit din pomul vieţii, nu ar fi lepădat nemurirea ce i s-a dat, ci ar fi păstrat-o necontenit prin împărtăşirea de viaţă,** odată ce orice viaţă se susţine printr-o hrană proprie şi corespunzătoare. **Iar hrana vieţii aceleia fericite este Pâinea ce s-a pogorât din cer şi a dat viaţă lumii, cum Însuşi Cuvântul cel nemincinos a spus despre Sine în Evanghelii. Nevrând primul om să se hrănească cu aceasta, pe drept cuvânt a căzut din viaţa dumnezeiască şi a dobândit o alta, născătoare de moarte, prin care îmbrăcându-se în forma dobitocească şi întunecându-şi frumuseţea negrăită a celei dumnezeieşti, a predat toată firea morţii spre mâncare. Prin acesta, moartea trăieşte în cursul acestei întregi distanţe temporale, făcându-ne pe noi mâncare ei înseşi, iar noi nu mai trăim niciodată în cursul ei, fiind neîncetat, mâncaţi de ea prin corupere"**[5].

Aşadar, înţelegem de ce „omul e ceea ce mănâncă", de vreme ce „orice viaţă creată se susţine printr-o hrană proprie şi corespunzătoare". Hrana este tocmai expresia creaturalităţii noastre, a dependenţei de un izvor al vieţii care nu se află în noi înşine. Ceea ce ne spune aici

Sf. Maxim este că destinul nostru atârnă de această hrană, de identificarea izvorului vieții, fie în Creatorul ei — având astfel acces atât la **veșnicia** vieții, cât și la **fericirea** ei —, fie, cum s-a și petrecut, în firea văzută, dar care nu are nici ea viață în sine, cu urmarea că Adam, și noi în el, „și-a schimbat viața după asemănarea fructului, făcându-și moartea vie în toată vremea petrecerii de aici". Să observăm felul în care Sf. Maxim schimbă raportul dintre cel ce mănâncă și ceea ce este mâncat: refuzând Pâinea vieții, omul se face el pâine sau hrană morții, adică aduce și susține în existență ceea ce nu există, nu se află în planul creator al lui Dumnezeu. Ne putem întreba ce am obține dacă am schimba acest raport și în cazul, ipotetic, că Adam ar fi mâncat Pâinea vieții. Cine l-ar fi mâncat atunci pe om?[6] Aflăm un răspuns nu prea departe, în Ambigua 46, unde Mântuitorul Hristos e numit „Soare al dreptății", **„ca Cel ce umple toate de lumina veșnică prin nelipsitele trimiteri ale bunătății și face, pe cei ce-și lărgesc porii lor mintali spre primirea razei celei fericite, copți și buni de mâncare lui Dumnezeu și Tatăl"**[7].

Deși la prima vedere îndrăzneață, schimbarea aceasta de perspectivă nu este gratuită: e vorba de a înțelege cine cui îi este hrană, sau cine pe cine asimilează, întrucât într-un sens elementar viața nu e altceva decât o sinteză prin asimilare a unor niveluri de existență inferioare într-unul superior. Poate omul să-L mănânce pe Dumnezeu și, dacă Îl mănâncă, este omul asimilat cumva în Dumnezeu? Ce înseamnă aceasta? Constatarea că viața omului nu este niciodată un dat, o realitate statică ci, prin însăși definiția naturii sale, este ceea ce devine prin asumarea și mișcarea liberă a potențialităților aflate în natura sa, e aici esențială. Făcând aluzie la imaginea paulină de la 1Cor. 6, Sf. Maxim formulează caracterul dinamic, fie ascendent, fie descendent — în raport cu poziția mediană a omului în univers, la interfața între lumea inteligibilă și cea sensibilă —, al existenței noastre spunând că omul **„era liber fie să se lipească de Domnul și să se facă un** duh **cu El, fie să se lipească de desfrânată și să se facă un** trup **cu ea, deci el fiind amăgit a ales lucrul din urmă și s-a înstrăinat de bunăvoie de scopul dumnezeiesc și fericit și în loc să fie** dumnezeu prin har **a preferat să se facă** cu voia pământ"[8].

Alegerea tragică a protopărintelui a generat modul de viață muritor sau moartea ca proces al vieții care coboară tot mai aproape de marginea neființei. Felul în care Sf. Maxim înțelege moartea nu doar ca un eveniment la capătul vieții, ci ca un proces și ca o condiție a ei este extrem de important, pentru antropologia ortodoxă în general și pentru lămurirea principiului „omul este ceea ce mănâncă", și vom zăbovi mai atent asupra lui.

O primă observație aici e că omul nu moare oricum — de pildă, nu dispare instantaneu în neant. Moartea e manifestarea unei implicații actualizate de neascultarea lui Adam, dar care se află ca posibilitate în planul Providenței, desigur nu prin bună-voință, ci prin îngăduință pedagogică: **„Corupându-se mai întâi libera alegere a rațiunii naturale a**

**lui Adam, a corupt împreună cu ea şi firea, care a pierdut harul nepătimirii şi aşa s-a ivit păcatul. [...] Căci două păcate s-au ivit în protopărinte, prin călcarea poruncii dumnezeieşti: unul vrednic de osândă şi unul care nu poate fi osândit, având drept cauză pe cel vrednic de osândă. Cel dintâi este al hotărârii libere, care a lepădat binele cu voia, iar al doilea al firii, care a lepădat fără voie, din pricina hotărârii libere, nemurirea"[9]. „Căci există o regulă şi o lege a Providenţei aşezată în făpturi, potrivit căreia cei ce s-au arătat nerecunoscători pentru bunurile primite, sunt povăţuiţi spre recunoştinţă prin cele potrivnice, trebuind să facă experienţa celor contrare ca să cunoască puterea dumnezeiască care le-a dăruit bunurile..."**[10]. Deci, moartea are sensul **experienţei** celor contrare vieţii, cu scopul de a fi aduşi la conştiinţa căderii şi la stârnirea dorinţei de restaurare.

În al doilea rând, conţinutul concret al experienţei morţii este conform constituţiei duble, inteligibilă şi sensibilă, a naturii noastre: descompunere a trupului compus, în măsura descompunerii alimentelor care îl hrănesc de aici înainte şi suferinţa morală a sufletului înlănţuit în dialectica inexorabilă a căutării neîncetate a plăcerii necuvenite şi a evitării cu orice preţ a durerii cuvenite, durere apărută conform legii providenţiale aflate în făpturi[11]. Suferinţa este experienţa nestatorniciei şi inconsistenţei lumii separate de Creatorul ei, faţă de care omul devine însă extrem de dependent tocmai prin voinţa de a experimenta „cele ale lui Dumnezeu fără Dumnezeu, înainte de Dumnezeu şi nu după Dumnezeu". Ignorarea Izvorului Vieţii produce în noi acea viaţă care mai rămâne posibilă după ce alimentarea directă la acel Izvor a încetat: viaţa ca supravieţuire biologică, dependentă de puţina capacitate vitală aflată în dimensiunea sensibilă a făpturilor. Ceea ce caracterizează noul regim ale existenţei după cădere este caracterul pătimitor al firii (**to patheton**, cum îl numeşte Sf. Maxim), adică necesităţile sub dublul lor conţinut, de nevoi trupeşti naturale (în sensul firii căzute) şi de stări şi mişcări sufleteşti corespunzătoare, numite afecte (**ta pathe**, spre deosebire de **ta pathemata**, care sunt patimile păcătoase propriu-zise). Acestea sunt mişcări ale facultăţilor sufleteşti ale dorinţei şi iuţimii, care nu mai funcţionează acum urmând minţii (facultatea raţională) în mişcarea de cunoaştere, dorire şi angajare spre unirea cu Dumnezeu, ci trăgând mintea în mişcarea de cunoaştere, dorire şi angajare spre tot ceea ce poate conserva şi promova supravieţuirea cu orice preţ.

Deşi nu dezvoltă pe larg o teorie a afectelor, Sf. Maxim ne dă suficiente indicaţii pentru a înţelege ce rol le atribuie în „arta supravieţuirii"[12]. De pildă, în **Răspunsuri către Talasie 43** ne arată cunoaşterea senzorială ca „mijloc de discernământ în slujba conservării trupului"[13]. Un pasaj mai detaliat aflăm în **Răspunsuri către Talasie 55**, unde interpretează alegoric copiii şi femeile despre care Scriptura spune că au ieşit împreună cu Zorobabel din Babilon astfel:

**„Copiii sunt poate gândurile la afectele fireşti nevinovate şi independente de voia noastră, iar femeile, fie cugetările, fie poftele şi plă-**

**cerile naturale care nu aduc nici o osândă celor ce le au, fiind urmarea necesară a poftirii naturale. Pentru că şi hrana cea mai simplă ne produce o plăcere naturală, chiar dacă nu voim, întrucât ne satisface trebuinţa de mai înainte. La fel, băutura, prin faptul că potoleşte neplăcerea setei, sau somnul, prin faptul că reînnoieşte puterea cheltuită prin veghere. De asemenea toate celelalte funcţiuni ale firii noastre, care sunt pe de-o parte necesare pentru susţinerea ei, iar pe de alta folositoare celor ce se sârguiesc pentru dobândirea virtuţii"**[14].

Putem înţelege cum foamea[15] şi plăcerea naturală a satisfacerii nevoii de a mânca delimitează o zonă psiho-somatică în cadrul căreia supravieţuirea e posibilă; tot astfel în cazul tuturor simţurilor şi facultăţilor firii legate de acestea. Numai că dacă această stricăciune a firii ce se exprimă prin necesităţi şi afecte — ca şi consecinţă involuntară a păcatului voluntar al lui Adam şi care se transmite ereditar, prin şirul naşterilor la toţi urmaşii săi — este ca atare nevinovată, ea constituie totodată şi terenul propice dezvoltării inevitabile a stricăciunilor vinovate, adică a patimilor propriu-zise contrare firii şi reproşabile (păcatele).[16] Fie prin atacul demonic, fie în lipsa lui, deprinderea păcătoasă a voii noastre face din neputinţa firii o materie a păcatului, spune Sf. Maxim[17]. După Mărturisitor, aşadar, caracterul pătimitor şi dialectica plăcere-durere asociată au un caracter profund ambivalent. Să ne reamintim de omul „păzit închis" în regimul Legii, deci al existenţei înainte de Hristos, de care vorbea şi Sf. Ap. Pavel (Gal. 3, 23). Păzit în supravieţuire, dar închis pentru că nu se poate elibera de moarte, a cărei frică îl ţine în robie toată viaţa (Evr. 2, 15) şi care îl expune maltratării diavolului, care se exercită prin patimile plăcerii şi ale durerii, supunându-i astfel voinţa într-o adevărată lege a păcatului. Cum poate fi atunci posibilă izbăvirea dacă grija de-a supravieţui cultivă moartea atât ca stricăciune a firii, cât şi ca stricăciune a voinţei, care se presupun şi se nasc una pe alta?

Răspunsul pe care îl dă Sf. Maxim este una dintre cele mai importante contribuţii ale sale la afirmarea şi păstrarea adevărului mântuitor şi îndumnezeitor al Înomenirii Cuvântului. Singurul lucru pe care îl vom reţine însă aici din grandioasa hristologie cosmică şi istorică, diofizită şi diotelită, a Sf. Maxim[18], este asumarea voluntară de către Mântuitorul a caracterului pătimitor în toată deplinătatea lui, pentru a ne elibera, rând pe rând, de puterile demonice, de stricăciunea ireproşabilă a firii şi de moartea ei: **„Luând deci Domnul osânda aceasta a păcatului meu ales liber, adică pătimirea, stricăciunea şi moartea cea după fire, s-a făcut pentru mine păcat, prin pătimire, moarte şi stricăciune, îmbrăcând de bună voie prin fire osânda mea, El care nu era osândit după voia liberă. Aceasta a făcut-o ca să osândească păcatul şi osânda mea din voie şi din fire, scoţând în acelaşi timp din fire păcatul, pătimirea, stricăciunea şi moartea"**[19]. Astfel, Mântuitorul taie omului o cale nouă către Dumnezeu, care pentru a trece din rai în cer şi de acolo în îmbrăţişarea Făcătorului, are a trece mai întâi prin „adâncul mării", adică prin experienţa asumării conştiente a morţii; este o cale ce face posibilă şi pretinde depăşirea caracterului pătimitor al firii căzute.

Moartea Domnului Hristos, şi moartea celor botezaţi în El, nu mai e plata păcatului, ci osândirea păcatului care face trecerea mistică la viaţa dumnezeiască şi veşnică, aşa cum ne învaţă Sf. Maxim în minunatul **Răspuns 61 către Talasie.** Răsturnarea sensului morţii priveşte nu numai moartea ca eveniment final, ci moartea în întregimea ei, ca proces. Omorârea morţii în viaţă este biruinţa asupra caracterului pătimitor prin **nepătimire,** care nu este dispariţia pur şi simplu a afectelor ci depăşirea lor prin exerciţiul necontenit al voinţei — implicând deci toate facultăţile, intelect, dorinţă şi iuţime — care se orientează stabil spre unirea necondiţionată cu Dumnezeu. În continuarea fragmentului despre căderea lui Adam cu care am început excursul nostru, Sf. Maxim ne arată conţinutul despătimirii ce duce la nepătimire: **„Şi fiindcă lepădarea vieţii nu se face fără moarte,** [sfinţii] **au socotit drept moarte a morţii renunţarea la iubirea trupească** [de sine: **philautia,** n.n.], **prin care s-a făcut intrarea morţii în viaţă. Prin această renunţare au voit ca, pricinuind o moarte morţii, să înceteze a trăi morţii, murind moartea cinstită înaintea Domnului, moartea adevărată a morţii, care pe de-o parte strică stricăciunea, iar pe de alta deschide în cei vrednici intrarea vieţii fericite şi nestricăciunii.** [...] **Căci luptându-se vitejeşte cu lumea şi cu trupul şi cu răscoalele din ele şi scuturându-se de amăgirea provenită din amândouă, datorită împletirii simţurilor cu cele sensibile şi-au păzit nerobită demnitatea sufletului.** [...] **Căci aceasta este o lege dumnezeiască sădită în cei ce s-au hotărât să îmbrăţişeze cu precădere viaţa demnă de fiinţele raţionale, viaţa care imită prin îndestularea cu puţin lipsa de trebuinţe şi de griji a îngerilor"**[20].

Această asumare şi biruire a morţii, nu doar ca eveniment ci şi ca proces, de către Mântuitorul reprezintă cadrul teandric şi al Sfintei Liturghii şi al întregii vieţi duhovniceşti şi ascetice. Am spus teandric, nu hristologic, pentru a sublinia că iconomia Întrupării nu are semnificaţie fără participarea noastră. Aşa cum obişnuieşte să spună Sf. Maxim, **„Cuvântul lui Dumnezeu şi Dumnezeu vrea să lucreze pururi şi în toţi taina întrupării Sale"**[21]. Dacă acest principiu axial al teologiei sale şi al întregii gândirii patristice răsăritene e pe bună dreptate subliniat cu cea mai mare atenţie de tâlcuitorii maximieni, un anumit aspect al ei este oarecum mai puţin evidenţiat şi tocmai pentru surprinderea acestuia am parcurs tot acest drum ce pare că ne-a îndepărtat cu totul de subiectul anunţat. Este vorba de acomodarea Mântuitorului Hristos, sau a tainei întrupării Sale, la nivelul duhovnicesc real al fiecărui credincios. Aplicând Domnului expresia paulină „m-am făcut tuturor toate ca, în orice chip, să-i mântuiesc pe unii" (1 Cor. 9, 22), Sf. Maxim afirmă: **„Dacă Cuvântul lui Dumnezeu „s-a răstignit pentru noi din neputinţă şi s-a ridicat din puterea lui Dumnezeu" (2 Cor. 13, 4), vădit este că o face şi o pătimeşte aceasta pentru noi pururea, ca Unul ce se face tuturor toate, ca pe toţi să-i mântuiască.** [...] **El** [Apostolul Pavel] **spune prin acestea că Cuvântul lui Dumnezeu se face fiecăruia după măsura puterii lui. Astfel, se răstigneşte în cei care încep viaţa de evlavie prin fapte, pironind prin frica de Dumnezeu lucrările pătimaşe ale lor; şi învie şi se înalţă la ceruri în cei ce au dezbrăcat întreg omul**

**vechi, care se strică prin poftele amăgitoare, și au îmbrăcat pe întreg cel nou, pe cel ce se zidește prin Duhul după chipul lui Dumnezeu..."**[22].

În altă parte explică această acomodare vorbind despre prezența lui Hristos în porunci[23], sau prin faptul că Însuși Domnul Iisus Hristos este ființa virtuților[24], și anume o prezență ce se descoperă ca realitate și putere pe măsura lucrării pe care o angajează împlinitorul poruncilor. Aceasta se poate înțelege în sensul în care prin împlinirea poruncilor Mântuitorul actualizează în viața noastră ceea ce s-a imprimat în Sine ca om prin ceea ce a săvârșit ca Dumnezeu și om pentru noi[25]. El a gustat experiența umană astfel încât la împlinirea activității Sale, când „a venit ceasul" morții-învierii, umanitatea Sa poartă imprimată în ea înaintea Tatălui experiența umanului în toate profunzimile ei, pe care ne-o comunică Domnul în Duhul Sfânt, în chip sacramental și ascetic tuturor celor ce ne altoim pe umanitatea Lui[26].

Sfintele Taine comunică credincioșilor care se împărtășesc de ele acea experiență a umanității Domnului corespunzătoare nivelului lor duhovnicesc exprimat în măsura în care se angajează în împlinirea poruncilor. Dar ce putem înțelege în această privință despre Sfânta Euharistie, ca să ajungem chiar în miezul temei noastre? Trebuie să luăm aminte la expresia „**pătimește aceasta pentru noi pururea**", care mai revine o dată în scrierile Sf. Maxim tocmai într-un moment în care explică, în **Mystagogia**, roadele comuniunii euharistice. Și acest fragment merită citat integral:

**„Nici un mijloc nu ne duce atât de ușor la dreptate, sau la îndumnezeire, ca să zic așa, la apropierea de Dumnezeu, ca mila arătată din adâncul sufletului și cu plăcere celor lipsiți. Dacă Cuvântul arată ca dumnezeu pe cel ce bine pătimește, lipsit fiind, căci zice: „întrucât ați făcut unuia dintre acești frați ai Mei mai mici, Mie Mi-ați făcut", iar Cel ce grăiește așa e Dumnezeu (Mt. 25, 40), cu atât mai mult îl va arăta pe cel ce poate să facă bine, și face, ca fiind cu adevărat dumnezeu după har și participare, ca unul ce și-a însușit prin bună imitare lucrarea și însușirea binefăcătoare a Aceluia. Și dacă e dumnezeu săracul, pentru coborârea lui Dumnezeu care S-a făcut sărac de dragul nostru și a luat asupra Sa, prin împreună-pătimire patimile fiecăruia, și până la sfârșitul lumii pătimește mistic pururea pentru bunătatea Sa, după analogia** [pe măsura, n.n.] **cu patimile fiecăruia, vădit este că va fi pe drept cuvânt și mai mult dumnezeu cel ce tămăduiește prin sine, imitând pe Dumnezeu, patimile celor ce pătimesc, din iubire față de oameni, și se înfățișează ca având aceeași putere a dragostei ca Dumnezeu, după analogia providenței Lui mântuitoare"**[27].

Putem îndrăzni să luăm cuvintele Sf. Maxim în sensul cel mai realist? Și după Învierea Sa, Mântuitorul pătimește, sau mai precis se află în stare de jertfă deplină a umanității sale, proaduse de El însuși, ca Fiu întrupat, Sieși ca Dumnezeu și Tatălui împreună și Duhului Sfânt, după teologia euharistică exprimată în cuvintele rugăciunii Heruvicului: „Tu ești Cel ce aduci și Cel ce Te aduci, și Cel ce primești și Cel ce Te împarți"[28]. Aceasta înseamnă depășirea desăvârșită a carac-

terului pătimitor al firii căzute, dar şi actualizarea permanentă şi în toţi, voluntară şi mântuitoare, a asumării afectelor umanităţii Sale, ca asumare a afectelor şi neputinţelor noastre, ale celor ce ne unim cu El. Pentru aceasta S-a întrupat, făcând voia Tatălui, adică mântuirea noastră, iar voia Tatălui este însăşi mâncarea şi băutura Sa (cf. In. 4, 34). Avem în acest sens mărturia a două minunate tâlcuiri la pasaje euharistice din Sfintele Evanghelii din partea editată mai recent, şi netradusă în **Filocalia 2**, a scrierii „Întrebări, nedumeriri şi răspunsuri". Întrebat despre sensul cuvintelor Domnului despre băutura din rodul cel nou al viţei de la Mt. 26, 29, Sf. Maxim răspunde:

**„Întrucât mâncare şi băutură a lui Dumnezeu este mântuirea noastră după cum este scris, iar pe aceasta a împlinit-o Domnul prin iconomia cea după trup şi scopul mântuitor cu privire la noi Însuşi conducându-l spre capăt prin învăţătura şi purtarea Sa, (încât) pe ucenicii Săi i-a făcut să se ridice peste simţire, nu mai beau, zice, din rodul viţei, adică din mântuirea iconomisită prin convieţuirea Sa între oameni. Ci îl voi bea nou în veacul ce va să vină, adică reînnoit prin Duhul Sfânt şi prin harul dumnezeiesc, desăvârşindu-i pe cei vrednici prin împărtăşirea extatică şi îmbătătoare a bunurilor"**[29].

Iar întrebat ce semnifică peştele pe care Domnul l-a prăjit pe cărbuni, la Ioan 21, răspunde astfel:

**„Peştele arată firea omenească ce înoată în confuzia patimilor, pe care Domnul, prin negrăita iubire de oameni, descinzând în marea vieţii, a tras-o cu lăcomie afară şi a prăjit-o în focul Duhului Sfânt şi a topit toată lipiciunea patimilor, a făcut (astfel) mâncare Sieşi cât şi apostolilor. Căci veşnic flămânzeşte Cuvântul după mântuirea noastră, împreună cu cei ce Îi urmează Lui: care, după imitarea Lui, au primit şi a muri pentru mântuirea noastră"**[30].

Dacă primul răspuns subliniază consumarea eshatologică inepuizabilă a iconomiei Întrupării, prin prefacerea epectatică, din slavă în slavă, a celor mântuiţi şi înviaţi, cel de-al doilea scoate în evidenţă implicaţia ei istorică, prin asumarea de către cei pescuiţi a misiunii de pescuitori, iar cele două aspecte nu pot fi separate. În acest dublu sens se poate şi, cred, se cuvine să înţelegem ce înseamnă a mânca pentru a fi mâncaţi de Hristos. Pe de-o parte, e vorba de prefacerea personală care începe de aici, prin incorporarea în trupul lui Hristos, şi sacramental şi etic. Or, ce altceva este această întrupare decât a fi prefăcuţi în Hristos, atât prin aceea că Domnul este agentul prefacerii, cât şi ca hristificare a credincioşilor prin virtuţi? Într-un pasaj cheie, tâlcuind sensul duhovnicesc al mâncării mădularelor Mielului junghiat, Sf. Maxim exclamă: „**Dar cine va putea înşira toate treptele cele pentru noi ale Mântuitorului nostru Dumnezeu, prin care S-a făcut pe Sine fiecăruia, pe măsura lui, spre mâncare şi împărtăşire? [...] De toate se împărtăşesc în chip cuvenit şi cu folos cei ce se prefac în fiecare calitate (raţiune) duhovnicească semnificată prin fiecare mădular. Aşa se mănâncă Mielul lui Dumnezeu, [...], şi se mestecă spre asimilare duhovnicească, prefăcând în Sine, prin Duhul, pe cei ce se împărtăşesc"**[31].

Dar, în acelaşi timp, a fi asimilaţi, asemenea Sfinţilor Apostoli, în continuitatea eficientă a actului Întrupării Domnului, înseamnă a intra în logica dăruirii Sale de Sine, căci numai în acest sens gustăm biruinţa Sa asupra firii căzute, asupra necesităţilor şi afectelor, care ne face **nepătimitori** — ajungând să trăim în trup viaţă îngerească[32] — **şi, în acelaşi timp şi în aceeaşi măsură, compătimitori**[33]. Dacă murim morţii care ne separă de Dumnezeu, prin faptul că ne lăsăm asimilaţi în Dumnezeu care S-a întrupat şi pătimeşte pururi pentru toţi până la sfârşitul veacului, murim astfel şi morţii care ne separă de ceilalţi, însuşindu-ne modalitatea ofertorie a prezenţei Sale cu noi „până la sfârşitul veacurilor" (Mt. 20, 28). Să ne reamintim pasajul din **Răspunsuri către Talasie 55** citat mai sus şi care vorbea de funcţiunile pătimitoare ale firii noastre **„care sunt pe de-o parte necesare pentru susţinerea ei, iar pe de alta folositoare celor ce se sârguiesc pentru dobândirea virtuţii"**. Folosul afectelor pomenit aici este atât unul individual, privitor la cadrul nevoinţelor ascetice şi duhovniceşti, cât şi comunitar, căci învăţăm din preocuparea pentru viaţa noastră afecţiunea faţă de ceilalţi, întrucât trebuinţele lor strigă după iubirea noastră[34]. Dacă pâinea şi vinul sunt materii euharistice pentru că semnifică prin excelenţă toate cele ce susţin viaţa noastră, iar ofranda de pâine şi vin este expresia oferirii de sine, după chemarea liturgică „pe noi înşine şi unii pe alţii şi toată viaţa noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm", atunci Mântuitorul Hristos nu asumă spre prefacere decât pâinea care în acelaşi timp şi în aceeaşi măsură se frânge şi pentru cei aflaţi în nevoi şi vinul care se varsă şi peste rănile celor aflaţi în suferinţă[35].

Tradiţia patristică afirmă într-un glas că Euharistia şi milostenia sunt două feţe inseparabile ale unicei realităţi a iubirii înomenitoare şi îndumnezeitoare, aşa cum dovedesc cu o elocvenţă copleşitoare epistolele maximiene, în special **Epistolele 2** şi **3**, „despre iubirea agapică", către Ioan Cubicularul[36]. Aşadar, milostenia — nu doar în sens restrâns, ca milă trupească, dar şi în acest sens — nu e o chestiune facultativă ci e coextensivă împărtăşirii euharistice, aşa încât putem formula şi aici un principiu de tip **tantum-quantum:** atât de mult ne împărtăşim de Hristos, pe cât de mult suntem asimilaţi, de bună voie, în viaţa Lui sau mai exact într-un trup al Său **sui-generis**, trupul agonic, care asumă spre vindecare întreaga lume ce suferă, inclusiv cea din afara Trupului Său eclesial. Atâta vreme cât Trupul Său eclesial şi eshatologic nu este încă desăvârşit (cf. Efes. 1,23), Domnul Hristos flămânzeşte şi însetează. Hrana Sa este asimilarea noastră, iar hrana noastră, cea autentică, este asimilarea Pâinii vieţii care s-a pogorât din cer şi s-a frânt pentru viaţa lumii.

Dacă această viziune este fidelă gândirii Sf. Maxim[37], atunci ea are o serie de consecinţe importante pentru teologia ortodoxă în general şi pentru teologia morală în special. Voi încerca să expun unele dintre ele, pe scurt, în loc de concluzii.

a) Aşa cum rezultă din diferitele aspecte sub care Sf. Maxim prezintă tema continuării eficiente în istorie a iconomiei Înomenirii — prezenţa tainică a Domnului în porunci, chenoza Sa, chiar după slăvita

înălţare, fie prin coborârea la nivelul duhovnicesc al credincioşilor, fie prin asumarea suferinţelor tuturor, întruparea Sa în virtuţi — regimul actual al îndumnezeirii noastre („veacurile vieţii în trup") presupune o permanentă reciprocitate activă între Domnul Hristos şi noi[38]. El nu doar a tăiat o dată pentru totdeauna calea cea nouă, ca înainte-mergător al nostru, ci şi se află pe această cale „cu noi", ca înainte-mergător al celei de-a doua veniri a Lui[39]. înaintarea noastră spre acea Venire, sinonimă cu propria plinire în Hristos, este reciprocă înaintării Sale spre acea Venire, cu alte cuvinte, împlinirii propriei Sale lucrări de recapitulare a tuturor în Sine. în această dinamică de expansiune teandrică, sunt cuprinse toate elementele creaţiei, în sensul operei de sinteză pan-cosmică, nu doar pan-umană, cum ne-o înfăţişează celebrele **Ambiguum 41** (106) şi **Mystagogia.**

De aceea are dreptate Părintele Stăniloae să considere inseparabile pâinea şi vinul ca specii euharistice de restul creaţiei, cu toate că ele joacă un rol special, însă ca **pars pro toto.** Toate cele create joacă un rol epifanic şi unificator, omul având chemarea mai întâi de-a le înţelege ca descoperiri de Sine ale Cuvântului, prin întrupările şi împărtăşirile Sale succesive, şi apoi (în sensul reciprocităţii) de a le folosi ca elementele unei sinteze ascetice şi contemplative, capabile să ne înalţe progresiv de aici dincolo, de la fenomenele sensibile la raţiunile divine, de la daruri la Dăruitor. Desluşirea avansurilor divine şi compunerea răspunsurilor noastre într-o sintaxă a iubirii îşi are locul privilegiat de exprimare în sinaxa euharistică, dar tema unificării ne dovedeşte că toate sunt hărăzite unui destin euharistic[40].

b) Tema prezenţei graduale a Domnului în variatele dimensiuni cosmice şi antropice ale existenţei oferă un răspuns şi la dilema simbol şi/sau realitate la Sf. Maxim, în special în învăţătura sa despre Taine. Cred că tocmai noţiunea de simbol nu este bine înţeleasă. Simbolul nu are aici un simplu caracter demonstrativ deşi, ca în orice limbaj, îl are şi pe acesta. Deşi nedeplină în această viaţă, prezenţa Domnului, indicată de simboluri, este întotdeauna reală, întrucât credinciosul n-ar putea acoperi niciodată de unul singur nici chiar distanţa de mod **(tropos)** care îl separă de Creatorul său. Dacă ar putea s-o facă, iconomia întrupării ar fi practic inutilă[41].

c) Mai important pentru subiectul nostru, aflăm la Sf. Maxim o viziune teologică asupra necesităţilor umane, nu foarte elaborată, e adevărat, dar care oferă coordonatele pentru o abordare mai frontală a unei probleme cheie în privinţa raportului dintre Biserică şi societate. Gestionarea necesităţilor, cu toate formele şi funcţiile lor, a fost şi va fi problema fundamentală a oricărui regim politic şi a oricărui sistem economic[42]. Este aici un loc unde apartenenţa creştinului la Biserică şi apartenenţa sa la stat se află în maximă apropiere. Aici, porunca de a sluji aproapelui şi dreptul individului de-a evita moartea par a fi sinonime, deşi una ţine de destinul sacru şi euharistic al creaţiei, pe când celălalt de unul profan şi economic. O societate creştină, aşa cum a

fost măcar în parte civilizaţia creştină rurală de altădată, reuşea să depăşească această dedublare. Înaintaşii noştri consacrau o parte din roade pentru Sf. Taine şi ierurgii, o parte pentru săraci, o parte pentru ei şi alta pentru celelalte vietăţi. Este o economie bazată pe acumulare şi consum, care multiplică şi diversifică frenetic „necesităţi", capabilă de nepătimire şi compătimire? Şi chiar în acest caz, mai rămâne creaţia proadusă şi supusă livrării măsurate numai după necesitatea umană purtătoarea unei transparenţe dinspre şi către Dumnezeu?[43]

d) O ultimă remarcă, în continuarea celei dinainte, priveşte dincoace de sensul social al necesităţilor la înrădăcinările lor profunde în individ. Antropologia maximiană oferă o şansă excelentă de a ataca antropologiile psihanalitice, care propun o înţelegere cât se poate de trupească a fiinţei umane, unde iubirea trupească de sine **(philautia)** şi pulsiunile **(ormai)** care o manifestă sunt declarate normalitate. Raportul erosului ca patimă ontologică cu necesităţile, hrana şi pornirile epitimetice şi timotice, cunoaşterea senzorială, dialectica plăcere-durere, rolul mişcărilor sexuale, implicaţiile modului de venire pe lume în urma căderii, prin „legea zămislirii şi dezvoltării" caracteristică mamiferelor, joacă un rol de prim-plan la Sf. Maxim, iar înţelegerea lor corespunzătoare ar permite o confruntare decisivă cu provocările neo-iudaice (în sens religios) ale şcolilor psihanalitice[44]. Şi în această privinţă studiile P. Stăniloae şi mai ales notele la traduceri, unele folosite în **Spiritualitatea ortodoxă**[45], conţin multe sugestii ce îşi aşteaptă încă valorificatorii.

Lect. SEBASTIAN MOLDOVAN

**Note bibliografice:**

1. E vorba de studiile **Creaţia ca dar şi tainele Bisericii,** Ortodoxia 1, 1976, p. 10—29 şi **Dinamica creaţiei în Biserică,** Ortodoxia, 3—4, 1977, p. 281—291, continuate în paragraful **Noţiunea Sfintelor Taine** din **Teologia Dogmatică Ortodoxă,** Bucureşti, EIBMBOR, 1978, vol. 3, p. 2—27. Începând cu această perioadă dimensiunea liturgică a Dogmaticii va face obiectul unei preocupări stăruitoare a P. Stăniloae, care se va concretiza în volumul **Spiritualitate şi comuniune în Liturghia ortodoxă,** Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova,1986; pentru subiectul nostru a se vedea aici p. 261—283.

2. Sf. Maxim e citat sistematic în **Dinamica creaţiei. . .,** însă inspiraţia din **Creaţia ca dar. . .** este şi ea evident maximiană. Citatul patristic de la p. 18 al ultimului studiu, atribuit Sf. Atanasie cel Mare, se cuvine restituit Sf. Maxim, cf. **Ambigua 41** (106a, în numerotarea P. Stăniloae, marcată mai jos în paranteze) din PSB 80, p. 265, ediţie din care vom cita în continuare.

3. Pentru rădăcinile vechi-testamentare ale Euharistiei creştine, vezi asist. drd. C. Streza, **Originea anaforalei euharistice,** Revista Teologică 4, 1998, p. 95—128. Alte preocupări recente în vol. **Euharistia,**

**medicamentul nemuririi,** Dialog Teologic (Iaşi) 6, 2000, în special contribuţiile teologilor ortodocşi Pr. P. Semen şi Pr. I.C. Teşu.

4. Din ectenia mulţumirii după cuminecarea credincioşilor.

5. **Ambigua 10** (42), **ed. cit.**, p. 155—6; subl. mea. O idee asemănătoare în **Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru,** în **Filocalia 2**, Sibiu, 1947, p. 275. Dincolo de frumuseţea pasajelor, motivul citării lor **in extenso** este acela de a evita anumite confuzii. Aici, de pildă, nu creaţia ca atare sau cunoaşterea sensibilă sunt puse în cauză, ci modul cum îl putem ignora pe Dumnezeu tocmai prin darurile Sale (**„încercând să dobândească, cum nu trebuia, cele ale lui Dumnezeu, fără Dumnezeu şi înainte de Dumnezeu şi nu după Dumnezeu"**).

6. Poetul Ioan Alexandru spunea într-una din conferinţele sale cimilitura următoare: „Planta mănâncă piatra, oaia mănâncă planta, omul mănâncă oaia, dar pe om cine îl mănâncă?"

7. **Op. cit.**, (122), p. 304.

8. **Ambigua 7j**, p. 94, subl. mea. Aici, ca şi mai sus, Sf. Maxim face apel la tema „asemănării" sau a omului ca fiinţă iconică; cf. P. Nellas, **Omul-animal îndumnezeit,** stud. introd. şi trad. diac. I.I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu 1994, p. 7—23.

9. **Răspunsuri către Talasie** (prescurtat mai jos RT), **42, Filocalia 3**, Sibiu, 1948, p. 146.

10. **RT 52**, p. 219. Cf. şi **RT Prolog**, p. 9; **RT 61**, p. 333; **Ambigua 7**, p. 94 şi 102; **Amb. 10** (46), p. 162.

11. Pentru dialectica plăcere-durere a se vedea, în special, cele două definiţii ale răului din **RT Prolog, RT 21** şi **61**. Au aprofundat chestiunea, C. von Schönborn, **Plaisir et douleur dans l'analyse de saint Maxime d'après les Quaestiones ad Thalassium,** în: F. Heinzer et C. von Schönborn (éd.), **Maximus Confessor, Actes du Symposium sur le Maxime le Confesseur,** Fribourg, 1982, p. 273—284, şi J.-Cl. Larchet, **Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident,** Cerf, 1998, p. 74—124.

12. Notele P. Stăniloae la traducerea sa sunt de regulă cele mai reuşite interpretări ale gândirii Sf. Maxim. Mai pe larg despre locul şi rolul afectelor la G. Telepneff and Bishop Chrysostomos, **The Person, Pathe, Asceticism, and Spiritual Restoration in Saint Maximos,** Greek Orthodox Theological Review, 34/3, 1989, p. 249—261 şi P.M. Blowers, **Gentiles of the Soul: Maximus the Confessor on the Substructure and Transformation of the Human Passions,** Journal of Early Christian Studies 4:1, 1996, p. 57—85. Pentru alte referinţe patristice, cf. K. T. Ware, **The meaning of „Pathos" in Abba Isaias and Theodoret of Cyrus,** Studia Patristica XX, 1989, p. 315—322.

13. **Op. cit.**, p. 151.

14. **Ibidem**, p. 260.

15. Definită mai general în **RT 65** ca **„absenţa bunurilor ce au fost cunoscute odată prin experienţa însăşi"**, **ibidem**, p. 427.

16. De observat că afectele sunt „conforme firii" în două sensuri corelate: ca manifestări involuntare ale legii providenţiale din făpturi

şi ca expresie în condiţiile căderii a dorinţei inerente de viaţă a făpturilor, deci şi a omului; expresia „împotriva firii" se referă la pervertirea şi a acestor afecte în căutarea unor plăceri peste trebuinţele firii, căutare care deschide larg porţile sufletului lucrării dezbinătoare şi urâtoare de oameni a diavolului.

17. **Ambigua 4,** p. 53. În **RT 49** putem citi o explicare mai amplă a vulnerabilităţii reprezentate de caracterul pătimitor şi de necesitatea satisfacerii trebuinţelor naturale prin intermediul cunoaşterii senzoriale.

18. Vezi, pentru referinţe, bibliografia cvasi-exhaustivă din J.-Cl. Larchet, **La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur,** Cerf, 1996. Din opera P. Stăniloae: **Fiul lui Dumnezeu, Fiul Omului,** Mitropolia Moldovei şi Sucevei, 9—12, 1981, p. 733—763 (un studiu remarcabil, ignorat pe nedrept) şi **Hristologia Sfântului Maxim Mărturisitorul,** în **Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă,** Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 13—156.

19. **RT 42,** p. 148. Cf. **Ambigua 4,** p. 42.

20. **Ambigua 10** (43), p. 156—157.

21. **Ibidem, 7f,** p. 87.

22. **Cele două sute de capete despre cunoştinţa de Dumnezeu. . ., II. 27,** în **Filocalia 2,** Sibiu, 1947, p. 176. Sau în **Ambigua 21** (83d): „Căci fiind pururi la fel pentru Sine şi neprimind nici o prefacere prin schimbare, nici vreo creştere sau micşorare, li se face tuturor toate, pentru covârşirea bunătăţii...", **Ibidem,** p. 225. Alte repere importante în **Amb. 32** (97), p. 246, **47** (123), p. 305 şi mai ales **48** (124), p. 306—311, unde principiul acomodării este expus într-o perspectivă euharistică şi eclesială cf. **infra.**

23. **Ibidem II, 71,** p. 193.

24. **Ambigua 7f,** p. 85.

25. „Astfel, ca să spun după puterea mea, Stăpânul prin fire cinsteşte ascultarea şi o trăieşte prin pătimire, nu numai ca să mântuiască prin ale Sale toată firea, curăţindu-o de ceea ce e mai rău, ci şi ca să guste ascultarea noastră, **învăţând prin cercare cele ale noastre". Ambigua 4,** p. 53, subl. mea. Ar putea contribui o cercetare mai atentă a acestei teme maximiene şi la înţelegerea faimoasei expresii a Sf. Siluan Athonitul? Desluşiri ale ei se pot afla în vol. **Ţine-ţi mintea în iad şi nu deznădăjdui! Spiritualitatea Sfântului Siluan Athonitul. Tâlcuiri teologice,** ed. şi trad. Maria-Cornelia şi diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2000.

26. Vezi consideraţiile P. Stăniloae din capitolul „Dumnezeiasca Euharistie" din **Teologia Dogmatică Ortodoxă, ed. cit.,** vol. 3, în special p. 82—83, 89—90, 93, 96, 100—107. Pe cât de profunde, pe atât de puţin dezbătute şi încă nevalorificate, se pare, în teologia noastră. Uneori P. Stăniloae nu este suficient de explicit pentru ca să înţelegem dacă atunci când se referă la împărtăşirea de Trupul pnevmatizat al Domnului e vorba de trupul considerat împreună cu Sufletul Domnului sau nu. La p. 101, de pildă, se poate înţelege o schemă de comunicare prin Euharistie a prezenţei reale a Domnului de genul „Suflet (pre-

supus)»Trup pnevmatizat»trupul credinciosului»sufletul credinciosului", care e însă discutabilă. Este o axiomă la Sf. Maxim, moştenită din teologia capadociană, că Dumnezeu se uneşte cu trupul prin **mijlocirea** sufletului raţional; e.g., **Amb. 7j**, p. 90.

27. **Op. cit., cap. XXIV**, EIBMBOR, Bucureşti 2000, p. 45—46.

28. Este sensul explicitat în urma controverselor euharistice din sec. al XII-lea. Vezi diac. Ioan I. Ică jr., **Sinoadele bizantine din epoca Comnenilor (1081—1180) şi importanţa lor dogmatică**, Revista Toelogică 1, 1992, p. 12—32, aici p. 24—28, şi literatura indicată.

29. **Întrebări... 180**, în: **Maximi Confessoris quaestiones et dubia**, Corpus Christianorum. Series Graeca 10, Ed. Brepols, Turnhout, 1982.

30. **Ibidem, Întrebări... 45**, Cf. şi **RT 20**, p. 61. De observat aici curăţirea de patimi ca etapă preliminară împărtăşirii.

31. **Amb. 48** (124), p. 310.

32. Sensul „asemănării cu îngerii" (cf. Lc. 20, 35—36) nu este anihilarea trupului ci nepătimirea. Vezi locul din **Ambigua 10** (43), **cit. supra**, nota 20.

33. Expresia „în întregime-dumnezeieşte" dintr-o cuvântare a Sf. Grigorie Teologul, Sf. Maxim o înţelege ca „însemnând nepătimirea care s-a ivit în el [în cel ce a parcurs calea virtuţilor şi a cunoaşterii, n.n.], deoarece a dobândit toată virtutea şi cunoştinţa cu putinţă oamenilor din împreuna-pătimire cu trupul pentru Dumnezeu şi pentru aproapele, întrucât sufletul liber cu totul de întinăciuni se arată gata să-şi asume datoria de a pătimi pentru alţii". **Ambigua 30** (92), p. 238. Este, desigur, tema imitării lui Hristos, pe care Sf. Maxim o exprimă uneori prin antica formulă a transformării prin iubire într-un **alter ego** sau „alt acela" **(allos ekeinos)** al celui iubit; e g. Ep. 30, PSB 81, p. 169.

34. „[A]tâta timp cât lumea aceasta toată se află sub stricăciune şi schimbare şi suntem îmbrăcaţi în trupul smereniei şi pentru neputinţa înnăscută a lui suntem supuşi neajunsurilor felurite ce izvorăsc din el, să nu ne înălţăm unii împotriva altora, pentru inegalitatea ce ne însoţeşte, ci mai degrabă să netezim printr-o cugetare cumpătată inegalitatea firii vrednice de aceeaşi cinstire, întregind lipsurile altora prin prisosinţele noastre". **Ambgua 8**, p. 103.

35. Nu pun în discuţie aici validitatea Tainei ca atare, însă de câte ori proaducem numai elementele euharistice pentru a le primi ca „leac al nemuririi" dar nu proaducem şi toată viaţa noastră ca leac celor ce se află în nevoi, suntem într-un contra-sens soteriologic ireductibil. După Sf. Ioan Evanghelistul, „noi ştim că am trecut din moarte la viaţă, pentru că iubim pe fraţi; cine nu iubeşte pe fratele său rămâne în moarte [...] În aceasta am cunoscut iubirea, că El şi-a pus sufletul Său pentru noi, şi noi datori suntem să ne punem sufletele pentru fraţi". (1 Ioan 3, 14, 16).

36. Vezi trad. şi prezentarea lor de către drd. Ioan I. Ică jr. în **Mitropolia Ardealului 1**, 1988, p. 37—59. E suficient să-l invocăm aici pe „doctorul milosteniei", Sf. Ioan Gură de Aur; cf. Pr. Gh. Tilea, **Evlavia euharistică după Sf. Ioan Gură de Aur**, Studii Teologice 9—10, 1957, p. 632—648.

37. Desigur, nu am pretenția să fi expus **învățătura** Sf. Maxim. Așa cum spune și titlul, este o lectură — selectivă și reconstitutivă, inevitabil personală — pentru a răspunde unei probleme pe care n-o regăsim în termeni identici în scrierile Sf. Maxim. Îndreptățirea acestei metode stă nu doar în exemplul P. Stăniloae, ci și al Sf. Maxim însuși, atât în raport cu Părinții pe care îi interpretează, cât și în modul cum o face, dezvăluind mai multe sensuri pentru mai multe niveluri de înțelegere. Remarcabilă aici e nu numai bogăția acestor sensuri, ci tot atât de mult convergența lor într-o viziune integratoare a tuturor elementelor unei teologii demne de acest nume. Întreprinderea de față poate avea vreun succes numai în măsura în care reușește să-și afle convergența cu cea imprimată în sensurile specifice ale fragmentelor invocate.

38. Expresia citată este din **RT 22**, p. 71—72. Veacurile viitoare sunt destinate nesfârșitei îndumnezeiri pasive, peste puterile și lucrările firii, a celor vrednici.

39. Cf. **RT 4** și **Ambigua 21** (83). Un aspect studiat de C. Steel, **„Elementatio evangelica". A propos de Maxime le Confesseur, Ambigua ad Ioh. XVII**, în: F. van Segbroeck et al (eds.), **The Four Gospels 1992. Festschrift Frans Neirynck**, Leuven, 1992, vol. 3, p. 2419—2432.

40. Cf. **Creația ca dar . . .**, în special p. 17—18, **Spiritualitate și comuniune . . .**, p. 279—281. Despre modalitățile multiple de împărtășire cu Hristos, vezi Pr. prof. dr. Ioan Ică, **Modurile prezenței personale a lui Iisus Hristos și a împărtășirii de El în Sfânta Liturghie și spiritualitatea ortodoxă**, în: Diac. asist. Ioan I. Ică jr. (îngrijitor), **Persoană și comuniune. Prinos de cinstire Părintelui Prof. Acad. Dumitru Stăniloae . . .**, Ed. Arhiepiscopiei Ortodoxe Sibiu, 1993, p. 335—357.

41. Cf. **Amb 48** (124), p. 307. Pe larg la L. Thunberg, **Symbol and Mystery in St. Maximus the Confessor**, în **Maximus Confessor, Actes du Symposium . . ., op. cit.**, supra n. 11, trad. rom. în: Idem, **Omul și cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul**, EIBMBOR, București, 1999, p. 138—161. Dificultatea provine de la o neînțelegere chiar a teologiei Sf. Dionisie Areopagitul, de care suferă și Thunberg. Lămurirea îndelung așteptată a adus-o Hieromonk Al. Golitzin, **Et introibo ad altare dei. The mystagogy of Dionysius Areopagita, with a special reference to its predecessors in the Eastern Christian Tradition,** Thessalonike 1994.

42. Teologia morală ortodoxă academică e deficitară aici, trebuie s-o recunoaștem. Am schițat o posibilă cale de urmat în **Elementele Împărăției. Câteva gânduri pe marginea temei „Biserica și politica"** (referat la simpozionul științific „Biserica și politica", Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna" din Sibiu, mai 1999; nepublicat). Alte apropieri interesante la D. Ungureanu, **Economia, etica și mutațiile religiei,** Foaia diecezană (Caransebeș), 9—10 (oct.—nov.), 2000, p. 3—5; V. Mureșan, **Etica ortodoxă și spiritul capitalismului,** Renașterea (Cluj), 11 (nov.), 2000, p. 5 (cu unele rezerve).

43. În 1978, P. Stăniloae remarca în trecere: „[N]i se pare că [. . . ] ar trebui să se tragă concluzia necesității unei pnevmatizări a

naturii şi a trupului omenesc prin Sfântul Duh, pentru a le adapta pe acestea la trupul sfinţit al Domnului, ceea ce ar cere renunţarea Occidentului la idealul societăţii de consum şi adoptarea unui ideal al unei societăţi cu pasiuni înfrânate şi purificate". **Teologia Dogmatică Ortodoxă**, vol. 3, p. 20, n. 10. A se vedea şi referatul său **Pour un nouveau style de vie: contre la séparation entre la spiritualité et la responsabilité dans le monde**, la Conferinţa Bisericilor Europene cu tema „Le soupir de la création — Les chrétiens d'Europe à la recherche de leur responsabilité aujourd'hui", Bucureşti, 22—26 mai 1982 (dactilo).

44. Deşi pleacă la premize incerte, propunând o lectură à la René Girard, eseul lui M. Hardin, **Mimesis and Dominion. The Dynamics of Violence and the Imitation of Christ in Maximus Confessor**, St. Vladimir's Theological Quarterly, 4, 1992, p. 373—386, furnizează o dovadă în acest sens. În spaţiul catolic provocarea psihanalitică a fost de mult asumată; vezi, **inter alia**, R. Alves, **Cartea cuvintelor bune de mâncat sau bucătăria ca parabolă teologică**. Ed. Deisis, Sibiu, 1998. De remarcat, la noi, penetrantele eseuri din Ierod. Savatie Baştovoi, **Între Freud şi Hristos**, Ed. Marineasa, Timişoara, 2001.

45. Vol. 3 din **Teologia Morală Ortodoxă — pentru institutele teologice**, EIBMBOR, Bucureşti 1981.

# SILVIU DRAGOMIR DESPRE RAPORTURILE ROMÂNO-SÂRBOCROATE

Între români şi sârbi s-a dezvoltat de-a lungul istoriei un complex de relaţii în care s-au regăsit cu intensitate diferită, în funcţie de epocile traversate, atât elementul social-economic, cât şi cel politic, religios sau etnic. Constantele relaţiilor româno-sârbe rămân prietenia, spiritul de într-ajutorare şi sinceritatea, chiar dacă în unele perioade manifestarea acestor sentimente a fost stânjenită de tăvălugul evenimentelor politico-militare desfăşurate în plan european sau internaţional.

Relaţiile româno-sârbe datează de foarte multă vreme şi sunt anterioare chiar constituirii statelor unitare şi independente româneşti. Specialiştii au demonstrat că între populaţiile română şi sârbă (sârbocroată) s-a realizat un prim contact în sudul Dunării, fiind determinat de instalarea ramurei de vest a slavilor sudici într-o parte a Peninsulei Balcanice, unde era deja stabilită şi-şi desfăşura existenţa o însemnată populaţie de sorginte romanică. În acest sens se subliniază că strămoşii actualilor sârbi şi croaţi, în drumul lor către litoralul adriatic, traversând Europa înspre Peninsula Balcanică, au luat contact cu partea vestică a teritoriului de formare a limbii şi poporului român[1]. În această zonă s-au cristalizat începând cu secolul al IX-lea cele dintâi formaţiuni statale sârbeşti, „în imediata apropiere a aşezărilor cu populaţie romanică, din partea căreia au avut de suferit o influenţă puternică şi de durată, pe toate planurile, inclusiv lingvistic."[2] Ulterior statul medieval sârb se extinde, atingând Dunărea pe la mijlocul secolului al XIV-lea, sub domnia ţarului Ştefan Dušan[3]. Lucrările şi documentele referitoare la etnogeneza şi istoria sud-vestului european[4] îi atestează pe românii balcanici, de regulă sub denumirea de **vlasi**, „în componenţa statului medieval sârb, iar ulterior ca o populaţie importantă în diferite puncte locuite de sârbi şi croaţi"[5]. Este întrutotul firesc, aşadar, ca pe fondul contactelor şi al relaţiilor stabilite între cele două popoare, limbile lor să fi preluat încă de pe acum una de la alta numeroase elemente şi structuri lexicale, păstrate în bună parte până în perioada actuală. De altfel, este înafara oricărei îndoieli faptul că cea mai mare parte a cuvintelor de origine românească identificate în vocabularul limbii sârbocroate (cu deosebire termeni referitori la păstorit, nume de locuri şi de oameni etc.), au fost preluate de la românii balcanici încă în Evul Mediu[6]. La rândul ei, limba sârbocroată a exercitat în mod constant o influenţă relativ puternică nu doar asupra limbii române, ci în general asupra tuturor limbilor vorbite în Peninsula Balcanică.

Pe baza trăsăturilor de ordin fonetic s-a stabilit că împrumuturile româneşti în sârbocroată datează de după încheierea perioadei române comune, ca atare contactul dintre cele două populaţii putea începe o-dată cu secolul al X-lea. De fapt, în acest secol şi în cel următor se stabilesc primele legături dintre sârbi şi aromânii din jurul lacului Prespa, ca apoi aceste legături să se intensifice în secolele următoare (secolul al XII-lea — al XIV-lea) şi să se menţină la un nivel relativ ridicat prin migraţiile aromânilor înspre vest şi nord petrecute în secolul al XIX-lea.

În ceea ce-i priveşte pe dacoromâni, contactul acestora cu sârbii este semnalat către sfârşitul secolului al XII-lea şi a continuat sporind în intensitate şi diversificându-se neîncetat până în perioada actuală. Între secolelele al XII-lea şi al XV-lea documentele istorice sârbeşti conţin numeroase consemnări despre „vlahii balcanici", care constituiau deja o prezenţă familiară în întreaga Peninsulă Balcanică, datorită mai ales ocupaţiei lor de bază, păstoritul, care-i obliga de altfel la mobilitatea lor proverbială şi la dezvoltarea unei capacităţi de adaptare ieşite din comun[7].

Raporturile româno-sârbe cunosc o perioadă de extindere datorată mai ales vecinătăţii dintre Ţara Românească şi Serbia, vecinătate care a determinat printre altele adoptarea în administraţia şi chiar în biserica Ţărilor Române a slavonei de redacţie sârbă, ceea ce a condus implicit la preluarea în limba română a multor termeni religioşi şi administrativi sârbeşti. Termenii ce vizează structurile de conducere de vârf cum sunt: **logofăt, paharnic, postelnic, vistiernic, vornic** etc., au intrat în limba română din sârbocroată încă în secolul al XIII-lea, iar termenul **diac** pare a avea o vechime şi mai mare în limba română, pătrunderea sa fiind localizată în secolele al X-lea — al XI-lea.

O latură extrem de importantă a relaţiilor româno-sârbe o reprezintă viaţa spirituală, bisericească. În acest sens, se impune a se preciza că primele mânăstiri româneşti au fost întemeiate de către călugări sârbi, care, fireşte au introdus acolo elementele de cult şi sistemul monahal specifice slavilor meridionali, iar contactul călugărilor şi al episcopilor din Ţările Române cu sârbii nu a fost întrerupt decât ca urmare a cuceririi turceşti. Pe de altă parte, nenumărate manuscrise slave sârbeşti au fost copiate în mânăstirile româneşti, ceea ce a contribuit, fireşte, la afirmarea şi mai accentuată a slavonei sârbeşti în spaţiul monahal bisericesc românesc.

În secolul al XIV-lea statul sârb cunoaşte o puternică perioadă de înflorire. Aceasta, coroborată cu declinul statului bulgar din aceeaşi vreme, a favorizat pătrunderea slavonei sârbeşti în cancelaria românească, unde se va menţine până în secolul al XVIII-lea. În a doua jumătate a secolului al XV-lea statul sârb se extinde înspre nord, iar după cucerirea lui de către turci, un număr mare de sârbi, selectaţi mai ales din rândul celor care deţineau importante demnităţi în structurile de conducere laică şi religioasă, s-au refugiat în Ţara Românească şi în Moldova, unde au ocupat, în timp, funcţii în ierarhia bisericească şi socială. În aceeaşi perioadă au activat în Ţările Române numeroşi

dieci, tipografi și cărturari sârbi care s-au stabilit pe la diferite mănăstiri, contribuind la răspândirea literaturii religioase sârbe în mediul românesc[8].

Mulți sârbi s-au strămutat în Banatul românesc, refugiindu-se din fața tăvălugului turcesc după bătălia de pe Câmpia Mierlei și, îndeosebi, începând cu secolul al XV-lea[9]. După istoricul sârb D.J. Popovič, în anul 1481 s-au stabilit în Banat aproximativ 50 000 de sârbi, numărul celor ce s-au strămutat în Ungaria ajungând chiar la 200 000[10].

Secolele al XVII-lea — al XIX-lea nu aduc modificări semnificative în ceea ce privește ponderea populației sârbe în Banatul românesc, semnalându-se totuși atât imigrări, cât și emigrări. În această perioadă un moment important în evoluția relațiilor româno-sârbe îl constituie realizarea tipăriturilor de la Râmnic, între anii 1726—1761. Se știe că prima perioadă a tiparului sârbesc coincide cu tipărirea în 1493 a Octoihului de la Cetinje și continuă cu o serie de cărți de cult apărute în Goražde, Veneția etc. După 1638, timp de aproape un secol, când Serbia se afla aproape în întregime sub ocupația turcească, nu s-a mai tipărit nici o carte pe teritoriul sârbesc. Reluarea activității de tipărire s-a produs la Râmnic, în Oltenia, în anul 1726 și este legată de nevoia de carte pentru învățământul sârbesc de Sremski Karlovci (Karlowitz). S-a tipărit cu această ocazie o bucoavnă, după celebra **Pervoe učenie otrokom**, elaborată de arhiepiscopul Teofan Prokopovici, apropiat colaborator al lui Petru cel Mare și apărută la Sankt Petersburg în 1720. Având text rusesc (pentru sârbi) și românesc, lucrarea este considerată ca „reprezentând prima etapă a tiparului râmnicean pus în slujba poporului vecin (sârb — n.n.), un adevărat punct de răscruce în istoria cărților tipărite sârbești din secolul al XVIII-lea"[11].

Analizând evoluția raporturilor româno-ruse, precum și reflectarea acestora în plan lingvistic, reputatul slavist D. Gămulescu identifică o serie de factori care au favorizat de-a lungul vremii apropierea dintre români și populația sârbocroată. Dintre aceștia cei mai importanți par a fi: lipsa populațiilor maghiară și germană din Banat între secolele al XVI-lea și al XVIII-lea, corelată cu prezența continuă a românilor și sârbilor, precum și prestigiul limbii sârbocroate asigurat în bună măsură de privilegiile pe care le-a acordat atât administrația maghiară, cât și cea austriacă ungurilor. Nu trebuie neglijată nici puternica mișcare culturală a sârbilor din Imperiul Austriac în secolele al XVIII-lea — al XIX-lea și nici faptul că biserica sârbă și-a extins vreme îndelungată autoritatea și asupra românilor ortodocși din Banat[12].

Raporturile româno-sârbe reprezintă unul din domeniile înspre care și-a îndreptat cu precădere atenția istoricul și teologul Silviu Dragomir. Făcându-și studiile liceale în mediu sârbesc, însușindu-și limba sârbă iar ulterior slava veche, rusa și ucraineana și familiarizându-se cu multe elemente ale culturii, istoriei și civilizației poporului sârb, Silviu Dragomir, prin cercetări perseverente și interes științific, a pus în adevărata lor lumină relațiile străvechi dintre români și sârbi, stă-

ruind în egală măsură asupra istoriei vechi, a celor două popoare, cât şi asupra evoluţiei în plan cultural şi bisericesc a contactelor dintre aceştia. Ca titular al catedrei de Istoria popoarelor sud-est-europene, pentru care a fost recomandat în anul 1923 de Sextil Puşcariu, Silviu Dragomir a susţinut consistente prelegeri despre istoria poporului român şi a slavilor cu care a convieţuit veacuri de-a rândul. Preocupat de elucidarea controverselor ce mai persistau în rândul istoricilor români şi străini cu privire la romanitatea sud-dunăreană, Silviu Dragomir şi-a propus să elaboreze o sinteză cuprinzătoare în care să prezinte obiectiv, pe baza documentelor istorice cercetate, contactele dintre populaţia românească şi cea slavă, îndeosebi cele româno-sârbe.

Sobrietatea şi spiritul ştiinţific, obiectivitatea şi coerenţa argumentaţiei, sunt doar câteva dintre calităţile care au impus lucrările istorice ale lui Silviu Dragomir despre romanitatea sud-dunăreană în rândul specialiştilor români şi străini. În anul 1928, când devine membru titular al Academiei Române, Ioan Lupaş, care a făcut propunerea, a evidenţiat tocmai aceste merite ale lui Silviu Dragomir, subliniind că viitorul savant întrebuinţează în studiile şi cercetările sale una din cele mai serioase metode şi că „fără a nesocoti amănuntele, pe care le cercetează cu îndelungă răbdare, nu se lasă copleşit de ele, nu se pierde în noianul lor, ci selecţionându-le potrivit cu puterile lui de documentare, izbuteşte să dea adeseori expuneri sintetice de valoare necontestată"[13]. Ioan Lupaş îşi exprima cu aceeaşi ocazie speranţa că Silviu Dragomir va aduce şi în viitor „servicii importante istoriografiei şi slavisticii româneşti"[14].

Preocupat în mod constant de problematica romanităţii sud-dunărene, cu deosebire de situaţia vlahilor din Serbia, Silviu Dragomir nu s-a lansat pe un teren gol, necercetat. Mulţi istorici[15], geografi[16] şi, mai ales lingvişti[17] români, au simţit nevoia elucidării apariţiei, menţinerii şi dizolvării parţiale în masa slavă a vlahilor din statul medieval sârb. Silviu Dragomir a parcurs toată literatura românească despre vlahii sud-dunăreni, dar a luat cunoştinţă totodată de punctele de vedere formulate în această chestiune de câţiva dintre cei mai mari slavişti ai vremii[18].

În lucrările dedicate romanităţii sud-dunărene Silviu Dragomir pune nu doar obiectivitate ştiinţifică, făcând în mod curent referire la aproape toate izvoarele istorico-filologice ale vremii ce puteau oferi informaţii despre tema dezbătută, ci şi patos patriotic, simţindu-se parcă dator faţă de urmaşii şi contemporanii săi să evidenţieze „câteva concluzii noi, de mare importanţă pentru trecutul acestor fraţi ai noştri, pe care atunci i-a înghiţit marea slavă ce-i înconjura"[19]. El cercetează cu osârdie documente emise de cancelaria sârbească[20], dar acordă atenţie şi celor adunate în colecţia istoricului român Eudoxiu Hurmuzachi[21].

Referitor la vechimea vlahilor în sudul Dunării, Silviu Dragomir reuşeşte să identifice un număr relativ mare de hrisoave ale „eroilor şi domnilor sârbi"[22]. Dintre aceste documente unul datează din secolul

al XII-lea, şase din secolul al XIII-lea, 26 aparţin secolului al XIV-lea, iar din secolul al XV-lea istoricul român a intrat în posesia a şase hrisoave[23]. De obicei, vlahii erau amintiţi în documentele prin care cancelaria sârbă confirma proprietăţile mănăstireşti sau introducea diferite aşezăminte monahale în posesia unor sate şi cătune în care, alături de sârbi, care alcătuiau majoritatea populaţiei, trăiau şi vlahi. Aceste documente precizau obligaţii locuitorilor, inclusiv pe cele ale vlahilor, faţă de autorităţile administrative laice. Analizându-le, Silviu Dragomir emite o serie de aprecieri cu privire la numărul vlahilor, la ocupaţiile lor de bază, la relaţiile lor cu autoritatea sârbă, la modul lor de viaţă, precum şi la organizarea lor socială.

Primul document sârbesc în care se face referire la vlahi este cel al marelui jupan Ştefan Nemanja, care dăruieşte în anul 1199, mănăstirii Hilandar de la Muntele Athos, pe care o restaurase, o serie de sate şi terenuri întinse „iar dintre vlahi, judeţia lui Radu şi George şi de tot 170 de vlahi"[24]. Hrisovul menţionează că „dacă ar fugi cineva din oamenii mănăstirii sau dintre vlahi la marele jupan sau la altcineva, să fie restituiţi, dacă însă ar veni între oamenii mănăstirei dintre ai marelui jupan, să se întoarcă iarăşi"[25]. Silviu Dragomir îl combate pe istoricul sârb Stojan Novacovič care afirmase că vlahii nu aveau aşezări stabile, ci erau păstori nomazi. Din hrisovul amintit reiese însă limpede că vlahii aveau legământ de supunere statornică faţă de mănăstire şi că dăruind acesteia „câteva sate cu coloni din împrejurime Prizrenului, Ştefan Nemanja îi acordă concomitent şi pe cei 170 de vlahi, pe care... îi vom găsi în acelaşi loc şi în veacurile următoare, formând o proprietate statornică a Hilandarului"[26].

În jurul anului 1220 Ştefan, cel dintâi rege încoronat al sârbilor, întemeiază mănăstirea Žiča, căreia îi asigură proprietăţi şi privilegii, stabilind totodată obligaţiile locuitorilor faţă de aşezământul monahal. Actul, asupra căruia insistă Silviu Dragomir, menţionează un număr însemnat de vlahi dăruiţi de rege mănăstirii şi stabileşte că „peste ceea ce se acordă acestei biserici protopopul de la curte să nu aibă nici o putere, ci venitul ori de la preoţi, ori de la vlahi sau bîrul de pământ al popilor, ce se culege de la preoţi, jumătate să se ia acestei biserici"[27]. Faptul că hrisovul nu face nici o menţiune că vlahii ar avea aşezări stabile, cu graniţe fixe, nu înseamnă că ei erau nomazi „în aşa măsură cum îi crede Novakovič", subliniază Silviu Dragomir, care aduce în sprijinul părerii sale împrejurarea că „vlahii erau nevoiţi a da preoţilor un bir permanent, cum dădeau de altminteri şi ţăranii care lucrau pământul"[28].

Consemnarea constantă a vlahilor în documentele de împroprietărire a mănăstirilor emise de cancelaria sârbească demonstrează clar că în secolul al XII-lea — al XIV-lea aceştia nu reprezentau o pondere neglijabilă între supuşii conducătorilor locali şi chiar regele ţinea cont de ei, stabilindu-le drepturi şi obligaţii, alături de populaţia băştinaşă sârbă.

Studiind cu atenţie alte hrisoave, cum sunt cele emise de regii Ştefan Uroš şi Ştefan Dečanski, precum şi de Uroš Miliutin, Silviu Dragomir atrage atenţia că în secolele al XIV-lea — al XV-lea prin termenul **vlah** se înţelegea de fapt **o populaţie romanică** şi că în acea perioadă în rândul vlahilor din Serbia existau chiar nobili. Vlahii erau, aşadar, la vremea respectivă, un popor distinct şi recunoscut ca atare de autorităţi, căci numai astfel se explică apariţia numelor lor alături de ale altor etnii ori de câte ori se pune problema instituirii vreunui impozit sau a vreunei taxe ori se stabilesc obligaţii faţă de administraţie şi mânăstiri. Bunăoară, într-un act din anul 1280, regina văduvă Elena, făcând o donaţie mânăstirii Sf. Nicolae de pe insula Vranjina, care era şi reşedinţă episcopală, dispune ca „dintre boierii mari sau mici şi ceilalţi nobili, fie sârb, fie latin, albanez, sau vlah, cine ar îndrăzni să vatăme sau să ia ceva de la acest sfânt hram, fie din sate sau oameni, fie din păşunile de iarnă sau de vară, fie din oarecare drepturi ale bisericii să îşi atragă mânia şi pedeapsa regelui"[29].

Consemnarea vlahilor în hrisoavele regale confirmă că aceştia aveau o organizare obştească proprie, că dispuneau de sate şi cătune. Într-un act de donaţie către mânăstirea Banjska, acordată de regele Ştefan Miliutin, se aminteşte chiar de celebra „lege a vlahilor", care stipula ca „ei să nu plătească dijma mare, ci cea mică: să dea în fiecare an din cincizeci o oaie cu un miel, iar a doua stearpă. Iar dacă din vina lor se pierde vreo iapă, cinci laolaltă să restituie iapa în anul dintâi şi nimic mai mult. Fiecare om să dea bisericii pe an câte două piei de miel; iar care au sate, să cosească fân câte trei zile, pe Kijereze ori aiurea pe aproape, şi să aducă, în fiecare an, câte un car de grâu şi unul de vin, şi să transporte sare bisericii, câte 40 de case zece cară, de unde le va porunci egumenul. Şi cine-i voinic şi n-are să lucreze lână pe seama bisericii, să dea pânză şi atât voinicul, cât şi călătorul să pască şi să tundă lâna, iar voinicul să păzească pe păstori. În caz de vreme rea atât voinicul, cât şi călătorul să se ducă la oi. Şi furtul dintre ei se pedepseşte cu şase boi, iar de cai cu şase cai"[30]. Exploatând conţinutul acestei legi, Silviu Dragomir face câteva referiri importante la modul de organizare a societăţii vlahilor. Astfel, subliniază istoricul, locurile în care se aşezau vlahii din Sârbia se numeau cătune, dar e evident că unii dintre ei dispuneau de aşezări stabile şi lucrau pământul, plătind din recolta obţinută cunoscuta zeciuială. Ei locuiau şi în zone compacte, căci numai aşa se explică sintagma „ţara vlahilor" întrebuinţată pentru un teritoriu situat în preajma localităţii Kijevo. Această denumire presupune existenţa unor proprietari statornici, care nu-şi mutau mereu reşedinţa transhumând dintr-un loc în altul în căutare de păşuni mai bune şi situaţii mai favorabile.

În ceea ce priveşte relaţiile dintre români şi sârbi, relevantă este o dispoziţie pe care o comentează Silviu Dragomir şi care se referă la contractarea căsătoriilor. Astfel, sârbilor le era interzisă căsătoria cu vlahii, iar dacă un sârb lua de nevastă o fată din rândul vlahilor fără ştirea egumenului „să-l prindă şi să-l lege împreună cu vlahul la care

s-a însurat şi să fie întors cu forţa la locul tatălui său, Iar care vor fi bătrâni şi nu vor putea să se întoarcă, nici unul să nu fie voinic, ci toţi călători"[31]. Vizavi de această interdicţie, Silviu Dragomir evidenţiază faptul că în plan social vlahii din Serbia erau structuraţi în două pături de bază: pe de o parte erau **voinicii**, probabil proprietarii de pământ şi ducând o viaţă sedentară şi implicit bucurându-se de mai mult prestigiu şi respect din partea autorităţilor, iar pe de altă parte avem categoria **călătorilor**, care erau păstorii — mulţi dintre ei nomazi, prin însuşi caracterul transhumant al păstoritului practicat de ei. Istoricul sârb Stojan Novakovič, bazându-se pe acest text, este înclinat să creadă că prin termenul de **vlah** erau denumiţi în Serbia păstorii în general şi că emiţând acest decret regele intenţiona să stopeze trecerea agriculturilor în starea păstorilor. Silviu Dragomir, admite, în principiu, acest punct de vedere, observând că majoritatea sârbilor erau agricultori, iar vlahii în general păstori. Însă, subliniază savantul român, nu se poate, prin corelaţie, să se acorde termenului de **sârb** doar sensul de agricultor, întrucât în acelaşi document se întâlnesc o serie de alte denumiri cu înţeles apropiat („oamenii bisericii", „lucrători" etc.), iar păstorilor, alături de termenul generic, li se mai spune în documente „oieri", „stăvari" etc., în funcţie de categoria de animale aflată în îngrijirea lor.

Voinicii vlahi care sunt consemnaţi în documentele sârbeşti aveau o situaţie mai favorabilă şi întrucâtva mai privilegiată, faţă de vlahii călători. Ei făceau daruri curente mânăstirii, dar aveau dreptul să aplice ei înşişi zeciuiala. Cea de a doua categorie — vlahii călători — aveau obligaţia de a presta felurite servicii legate de păstorit, precum şi de transportul de mărfuri şi persoane.

Vlahii sunt consemnaţi în documentele cancelariilor sârbeşti ca făcând, de regulă, obiectul unor donaţii către biserici şi mânăstiri şi fiind deja organizaţi în cătune. Se vede de aici, printre altele, că în perioada medievală, biserica şi aşezămintele monahale reprezentau centre importante, în jurul lor concentrându-se mai multe aşezări rurale, membrii cărora aveau obligaţii bine definite faţă de acestea. Într-un hrisov al regelui Ştefan Uroš al III-lea prin care acesta ctitoreşte şi înzestrează cu moşii şi oameni mânăstirea Dečani, decret întărit şi detaliat ulterior de regele Ştefan Dušan, sunt consemnate o serie de sate şi cătune de vlahi şi albanezi şi precizate în mod expres obligaţiile tuturor acestora faţă de mânăstire. Astfel, „vlahii din cele două cătune aveau să păzească o herghelie de cai, cealaltă herghelie o păzeau vlahii Tudoričevci şi Sušičani, oile le păşteau vlahii Ratiševci şi Svetoravčani, vitele erau date în seama vlahilor din Vardište, iar porcii în seama celor din Lepčinovci. Iar vlahul care păzeşte iepele să nu ia simbrie o parte din ele, ci să se susţină cu plata lunară, iar care pasc oile să ia la ziua de Sf. Gheorghe de la o sută de oi o oaie cu miel şi ce pierde să plătească, iar plata lunară s-o ia. Sârbul să nu se însoare între vlahi, iar de se va însura să devină călător. Vlahii să aducă din venitul bisericii sarea legală, iar ce vor aduce mai mult să fie jumă-

tate a bisericii, iar jumătate a vlahilor, însă de va avea nevoie biserica, poate să le răscumpere şi asta"[32].

Din documentele cercetate, Silviu Dragomir reţine şi ne transmite nu doar nume de sate şi toponime minore, ci şi nume de oameni (**Crăciun, Dobrilă** etc.), iar cunoaşterea perfectă a limbii sârbe şi a slavonei îi permite să pătrundă în intimitatea mecanismului social şi organizatoric al ţinuturilor sârbeşti din perioada medievală, reuşind să redea, uneori cu amănunte surprinzătoare, modul în care s-au încadrat vlahii în comunităţile sârbeşti şi atitudinea pe care o au faţă de aceştia atât populaţia, cât şi autorităţile. Într-un decret al regelui Ştefan Dušan, datat de Silviu Dragomir între anii 1334—1346, în care se confirmă mănăstirii Hilandar o donaţie constând în sate, livezi şi mori, la care se adaugă un sat şi un cătun de vlahi, sunt consemnate câteva detalii noi cu privire la obligaţiile vlahilor faţă de acest aşezământ monahal. Actul precizează că fiecare „voinic să dea de ziua Sfântului Dumitru un suman roşu, iar ceilalţi vlahi să lucreze lâna, de fiecare om câte o bucată, iar restul lânei să o lucreze pe jumătate. Iar când se concediază păstorul, vlahii să păzească iepele pe jos şi de-a călare şi să meargă cu egumenul şi economul unde le va porunci şi să transporte sarea şi orice va fi de trebuinţă mânăstirii. Vitele pe care le pasc să le pască pentru plată în vite. Când pasc mai mult de un an, să-şi ia drept parte un mânz, iar în anul următor îndată să şi-l scoată. Iar egumenul din Hilandar să-şi ia în fiecare an câte doi cai"[33]. Acest hrisov trădează preocuparea pentru exactitate şi bune orânduială a ţarului Ştefan Dušan şi a cancelariei sale. Din acesta mai aflăm că ocupaţiile vlahilor se diferenţiază în mod constant, desigur pe fondul creşterii vitelor mai ales. Astfel, se detaşează din rândul lor specialişti în prelucrarea lânii, căruţaşi care transportau sarea necesară mânăstirii şi în general întregii comunităţi, dar şi vizitii care urmau să asigure deplasarea oficialităţilor în teren. Se vede, aşadar, din modul în care prezintă Silviu Dragomir integrarea vlahilor în societatea feudală sârbă că aceştia demonstrau abilităţi multiple şi se impuneau cu dezinvoltură prin tenacitate şi profesionalism în cadrul comunităţii, preluând sarcini multiple şi importante şi făcându-se astfel indispensabili acesteia.

Dintr-un alt decret ce vizează de astă dată cea mai însemnată ctitorie a lui Ştefan Dušan, mânăstirea sfinţii Arhangheli Mihai şi Gavril din Prizren, datat de Silviu Dragomir între 1348 şi 1353, este reafirmată „legea vlahă" şi se poate observa cum evoluează şi se diversifică obligaţiile vlahilor faţă de autoritatea bisericească sau laică. Ei trebuiau „să dea de la fiecare cincizeci câte o oaie cu miel şi una stearpă şi tot în anul al doilea să dea câte un cal sau treizeci de perperi (**monedă — n.n.**), cum dădeau împărăţiei mele şi de acum înainte să nu mai dea împăratului. Şi de la fiecare casă câte o piele de miel şi una de miel lepădat, iar care sunt închinători să se zeciuiască singuri, dând toamna pături şi primăvara câte doi berbeci bătuţi. Iar vlahii săraci să dea haine şi să poarte sare, iar la iernatici să cosească fân pentru iepe şi să repare cetăţile, să construiască stâna şi să păzească pe păstorii de la iepe şi să transporte bucatele şi sarcinile pentru egumen"[34]. Din acelaşi

hrisov aflăm că ţarul a stabilit „ca nici un om bisericesc, nici vlah şi nici sârb să nu facă oaste şi mai departe iepele să le pască vlahii Dobruşnici, care au să capete simbria la Sfântul Dumitru doi mânji sau zece perperi şi plată lunară şi sumane şi încălţăminte şi restul venitului să-l dea ca şi ceilalţi vlahi"[35].

Rezultă, aşadar, că în timpul domniei ţarului Ştefan Dušan vlahii sunt menţionaţi în documente ca o populaţie activă, bine organizată social, bucurându-se de prestigiu şi respect în rândul comunităţii sârbe, la nivelul căreia presta munci specifice, extrem de necesare şi necunoscute ca atare de către autorităţi, inclusiv de către cancelaria ţarului. După moartea ţarului Ştefan Dušan se înregistrează un proces tot mai acut de decădere a statului sârb, care suferă atât din cauza frământărilor interne care-i afectează unitatea, cât mai ales din cauza invaziei turcilor care se instalează treptat în întreaga Peninsulă Balcanică. În această perioadă tulbure vlahii sunt amintiţi destul de rar şi tot cu ocazia diferitelor donaţii făcute mânăstirilor îndeosebi de reprezentanţii familiei regale a Brancovicilor.

Urmărind şi prezentând cronologic documentele care îi atestă pe vlahi în Serbia, Silviu Dragomir se străduieşte să surprindă diverse etape ale evoluţiei acestora, începând cu apariţia elementului romanic în zonă şi terminând dizolvarea sa în masa slavă sârbească. „Vlahii din statul medieval sârbesc menţionaţi în secolele al XII-lea — al XV-lea reprezintă resturile populaţiei româneşti, care în evul mediu era răspândită aproape în toate părţile Peninsulei Balcanice. Textul hrisoavelor sârbeşti ne dovedeşte că până în secolul al XV-lea s-a păstrat noţiunea etnografică a cuvântului **vlah**, deşi după toată probabilitatea ei începuseră deja a se asimila cu elementul sârbesc"[36]. Silviu Dragomir reuşeşte să identifice câteva etape ale procesului de asimilare a vlahilor de către sârbi. Dintre documentele pe care le-a consultat, istoricul clujean reţine remarca unui renumit călător prin Balcani, Petantius, care, în jurul anului 1500, distingea în Serbia, alături de „sălbaticii şi războinicii „**Rasciani**" de lângă Dunăre şi Sava, pe valahii bogaţi în turme şi locuitori în munţi, pe care îi numeşte neam sălbatic de oameni"[37]. Pe baza mărturiilor unor călători păstrate în diverse documente la care a avut acces, Silviu Dragomir presupune că în secolul al XVII-lea vlahii din Serbia, Bosnia şi Croaţia nu-şi mai păstrau limba originală, din ea dispărând orice urmă de romanitate.

Hrisoavele cancelariei ţarilor sârbi confirmă toate că ocupaţia de bază a vlahilor era păstoritul, pendulant între iernatic şi văratic în munţii nesfârşiţi ai Serbiei, care iniţial erau proprietate regală exclusivă, cu timpul obţinând posesiuni de acest fel mânăstirile şi câţiva nobili. Deplasarea de la văratic către iernatic a turmelor vlahilor era o apreciabilă sursă de venit pentru comunităţile sârbeşti, de aceea ţarul Dušan a dat un ucaz prin care stabilea că pe itinerarul transhumanţei să nu se oprească doi proprietari vlahi sau albanezi de turme de oi în acelaşi sat. Dacă oierul va ignora această dispoziţie va plăti preţul păşunatului şi o amendă de o sută de perperi. Toţi păstorii plăteau o taxă pentru păşunatul alpin iernatic, numită ierbărit **(travnina)**, pe care o încasau

reprezentanții fiscului, așa-numiții ierbari **(travniceari)** și care, așa cum reiese din ucazul țarului Dušan, constă în „de la o sută de iepe, una, de la o sută de oi, una cu miel, iar de la o sută de vite, una"[38]. Silviu Dragomir observă foarte bine că pe moșiile aparținând mânăstirilor existau două categorii de vlahi. Din prima categorie făceau parte vlahii care nu aveau obligații speciale față de așezământul monahal, dar care plăteau taxele impuse pentru păstorit, mai exact pentru că își pășunau turmele pe munții mânăstirii. Această categorie de vlahi erau scutiți de obligația efectuării serviciului militar și se supuneau doar jurisdicției bisericilor cărora le aparțineau. În schimb, ei se îngrijeau de produsele păstoritului, de lapte și derivatele acestuia, precum și de creșterea diferitelor categorii de animale. Tot ei erau aceia care executau transportul și aveau obligația de a preda autorității obștei o anumită cantitate de brânză și blănuri, de a prelucra lâna, producând pături sau alte țesături.

Cea de-a doua categorie o reprezintă vlahii înregistrați în înseși documentele mânăstirești. Ei pășteau oile și vitele mânăstirii, creșteau și îngrijeau caii sau porcii. Pentru aceste servicii ei primeau uneori plată câte doisprezece mânji pe an, alteori prestau muncile amintite fără plată, fiind probabil încadrați în obștea mânăstirească.

Silviu Dragomir insistă asupra faptului că printre vlahii din Serbia Evului Mediu erau și dintre aceia care dispuneau de moșii și sate, în care cultivau pământul, fiind așadar veritabili agricultori. Faptul că în unele hrisoave este consemnată obligația vlahilor de a preda bucate și vin autorităților întărește această afirmație.

Din documentele consultate, Silviu Dragomir reușește să-și formuleze o părere și în legătură cu organizarea bisericească a românilor din Peninsula Balcanică în Evul Mediu. Aflăm dintr-un hrisov al regelui Ștefan Prvovenčani că toți vlahii din regatul său sunt supuși jurisdicției bisericești a arhiepiscopului sârbesc, care își avea pe atunci reședința la mânăstirea Žiča. În aceeași perioadă în cataloagele episcopiei din Ohrida se consemnează existența unui scaun episcopal al vlahilor, pe care Silviu Dragomir îl plasează în jurul localității Vranje. Despre episcopatul vlahilor există știri disparate. El este reamintit în anul 1335 cu reședința la Lerin sau Prilep, dar Silviu Dragomir crede că sârbii nu au privit cu ochi buni existența unei instituții religioase a vlahilor de nivel așa de înalt. De aceea, după ce ei cuceresc de la bizantini teritoriul pe care era plasat, iau măsuri de desființare a episcopatului vlahilor[39].

**Dacă începutul relațiilor sociale, interetnice româno-sârbe, coboară dincolo de limita secolului al X-lea, contactele în plan religios și cultural se instaurează mult mai târziu, dar, odată cu trecerea timpului, ele devin tot mai strânse, cele două popoare simțindu-se tot mai mult frați întru ortodoxie, iar în această calitate nici unul dintre ele n-a pregetat să ofere sprijin celuilalt aflat la nevoie.**

**Raporturile româno-sârbe sunt un exemplu deosebit de fericit, de bună frăție spirituală și înțelegere. Deși aparțin unor structuri etnice di-**

ferite, respectiv daco-română și slavă, românii și sârbii și-au derulat episoade însemnate din destinul lor zbuciumat în înțelegere și ajutor reciproc. Legăturile dintre români și sârbi s-au extins și întărit mult începând cu secolul al XIV-lea, când au avut de înfruntat un dușman comun — turcii, care, în păgânismul lor închistat, disprețuiau și prigoneau pe toate căile creștinismul.

Relațiile religioase româno-sârbe își găsesc începutul spre finele secolului al XIV-lea, când Sfântul Nicodim cel Sfințit, despre care se crede că era de origine valahă, vine din Serbia în Țara Românească, unde pune bazele unor așezăminte monahale rămase celebre până în zilele noastre. Astfel, între anii 1370—1375, cu ajutorul voievodului Vladislav-Vlaicu, ridică mânăstirea Vodița, în timpul lui Radu I Basarab ridică mânăstirea Tismana, care a fost sfințită în anul 1378, iar cu sprijinul celui mai mare voievod muntean, Mircea cel Bătrân, zidește, în jurul anului 1400, mânăstirea Prislop din Țara Hațegului.

Începutul fiind făcut, cele două popoare vecine se vor susține reciproc atât spiritual, cât și material întru apărarea și întărirea credinței ortodoxe comune, la aceasta contribuind în bună măsură și faptul că atât unul, cât și celălalt au beneficiat de-a lungul istoriei de voievozi și despoți (țari) luminați și cu credință în Dumnezeu și nu s-au dat în lături să intervină energic ori de câte ori s-a impus pentru a anihila acțiunile dușmanilor comuni. Conducătorii celor două țări au dăruit sate și moșii mânăstirilor și au contribuit direct la ridicarea multor lăcașuri sfinte atât în propria țară, cât și în țara vecină. Ca dovadă a prețuirii românilor ortodocși din Țara Românească și având, desigur, proaspăt în amintire efortul și jertfa Sfântului Nicodim cel Sfințit, țarul Lazăr al Serbiei împroprietărește mânăstirea Tismana cu zece sate sârbești, gesturi similare făcând la rându-le voievozii munteni și moldoveni vizavi de mai multe biserici și mânăstiri sârbești. Mai târziu, domnitorul Radu cel Mare Basarab ridică mânăstirea Lopușnea din Kraina, ținutul Timocului, iar Neagoe Basarab îl sprijină pe fostul mitropolit al Țării Românești, Maxim Brancovici, când a revenit în Serbia, la zidirea celebrei mânăstiri Cruședol.

Relațiile religioase sârbo-române cunosc noi trepte după ce Neagoe Basarab și-a dat acordul pentru instalarea în scaunul mitropoliei Țării Românești a ieromonahului sârb Macarie. Soția lui Neagoe Basarab, Milița-Despina, care se trăgea dintr-un neam renumit de despoți sârbi, a contribuit cu bani și podoabe la înălțarea mânăstirii Curtea de Argeș și a făcut danii semnificative mai multor mânăstiri din Serbia. Pe linia aceasta a sprijinirii materiale a mânăstirilor sârbești au mers și domnii moldoveni Petru Rareș și Alexandru Lăpușneanu.

Ajutorul frățesc acordat de voievozii români sârbilor a venit de fiecare dată exact atunci când poporul vecin avea cea mai mare nevoie de sprijin material și îmbărbătare sufletească. Către sfârșitul secolului al XV-lea, când despotatul sârbesc nu mai poate rezista loviturilor necruțătoare ale turcilor, se îndreaptă ajutoarele domnitorilor Vlad Călugărul din Țara Românească și ale lui Ștefan cel Mare din Moldova către diverse mânăstiri sârbești, cum este cea de la Hopovo și Cruședo-

lul. Se înregistrează în această perioadă o serie de căsătorii mixte româno-sârbe între familiile domneşti. Aşa de exemplu, doi dintre fraţii Craioveşti, care erau dregători înalţi şi deosebit de bogaţi, se căsătoresc cu două sârboaice, una fiind fiica demnitarului sârb Dimitrie Iakşič, cumnat al despotului Jovan Brancovici.

În peisajul relaţiilor bisericeşti şi culturale româno-sârbe se înscrie cu rezultate dintre cele mai bune activitatea de tipărire desfăşurată de călugărul Macarie, originar din Serbia, precum şi cea a lui Dimitrie Liubavič, sârb şi el, care în tipografia Târgoviştei a tipărit numeroase cărţi de cult în limba slavonă. Alături de aceste lucrări peste care domneşte evlavia creştină şi sentimentele de frăţietate ale domnitorilor şi reprezentanţilor bisericii, la strângerea legăturilor dintre români şi sârbi au contribuit şi o serie de cărturari şi dregători. Astfel, în anul 1574 un preot sârb pe nume Ioan vinde lui Juraşcu Uricarul un letopiseţ al crailor şi arhiepiscopilor din Sârbia, documentul fiind apoi dăruit în anul 1588 mânăstirii Suceviţa. Cam în aceeaşi perioadă, logofătul Pârvu al Ţării Româneşti oferă mânăstirii Krivednic din Serbia un Tetraevanghel, iar actele de acest fel nu mai sunt o raritate pe întreaga durată a secolului al XVI-lea şi în prima jumătate a secolului următor.

În secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea relaţiile româno-sârbe au fost puternic impulsionate de patriarhia sârbă de la Peci, ai cărei slujitori în frunte cu patriarhul făceau frecvente călătorii în Ţara Românească, vizitând mai ales Bucureştiul şi Târgoviştea. În toată această perioadă o serie de învăţaţi sârbi, dar şi mulţi călugări s-au stabilit pe lângă mitropoliile de la Târgovişte, Suceava, Iaşi sau Bucureşti, precum şi la diferite mânăstiri şi episcopii româneşti, găsind aici adăpost mai sigur în faţa urgiei turceşti.

În contextul relaţiilor româno-sârbe un loc important revine familiei Brancovici, aşa cum subliniază Silviu Dragomir în **Fragmente din cronica sârbească a lui George Brancovici**[40], în care ne este prezentată lucrarea politică şi literară a acestuia, precum şi perioada cât fratele său, Sava, a fost mitropolit al Ardealului. Ca atare, autorul cronicei a avut un dublu rol, intrând atât în atenţia istoriografiei române, cât şi în a celei sârbeşti.

Unul dintre cei mai generoşi domnitori români faţă de aşezămintele monahale sârbeşti a fost Constantin Brâncoveanu, care şi-a luat bunul obicei creştinesc de a le acorda ajutoare anual. Au beneficiat de generozitatea lui Constantin Brâncoveanu mânăstiri ca: Trebinja, Racoviţa, Ravaniţa, Mileşeva, Studeniţa. Aceste ajutoare financiare au fost continuate şi de urmaşul lui Constantin Brâncoveanu la tronul Ţării Româneşti, domnitorul Ştefan Cantacuzino.

Între anii 1718—1739, când Oltenia s-a aflat sub stăpânire austriacă, eparhia Râmnicului a fost trecută sub jurisdicţia mitropoliilor sârbeşti de la Belgrad şi Carloviţ[41].

Relaţiilor româno-sârbe în Banat le consacră Silviu Dragomir o lucrare specială[42], în care face o incursiune pertinentă în timp, eviden-

ţiind aşezările succesive ale sârbilor în Banat, şi, purtând o polemică constantă cu istoricii sârbi şi maghiari, care acreditau ideea întâietăţii în această provincie însemnată a României a unei populaţii de altă etnie decât cea românească. Silviu Dragomir aduce argumente de ordin istoric, toponimic şi statistic (demografic) pentru a susţine autohtonia românilor în Banat, dar subliniază şi buna convieţuire ce a existat întotdeauna între cele două etnii.

Preocupat de punerea în lumină şi a relaţiilor culturale româno-sârbe, Silviu Dragomir publică în anul 1943, în revista **Balcania**, un număr însemnat de scrisori reprezentând o parte din corespondenţa mitropolitului sârb de Carloviţ, Iosif Rajačič cu Andrei Şaguna, pe atunci arhimandrit şi apoi vicar al eparhiei Ardealului. Din aceste scrisori reiese atmosfera culturală ce domnea în Transilvania, preocupările lui Andrei Şaguna pentru tipărirea de cărţi religioase şi organizarea şcolilor confesionale. Ierarhul român era interesat de trimiterea de tineri români la studii la Carloviţ, precum şi de intrarea în posesia unor acte aflătoare în arhivele sârbeşti şi care fac referire la viaţa bisericească a Ardealului în perioada 1761—1783, când aceasta se afla sub administraţia bisericească a ierarhilor sârbi.

Ca şi unul care a studiat ani buni la un gimnaziu sârbesc, iar apoi a cercetat nenumărate documente în arhivele sârbeşti, Silviu Dragomir acordă în lucrările sale un spaţiu larg contribuţiei mitropoliei de la Carloviţ la strângerea şi diversificarea relaţiilor româno-sârbe în plan religios. În condiţiile în care Curtea de la Viena urmărea să ţină cu orice preţ sub ascultare mulţimea naţiunilor din imperiu, utilizând cu subtilitate elementul religios şi urmărind să atragă popoarele supuse la catolicism fie prin propagandă, fie prin forţă, o ripostă a unei ortodoxii europene unite ar fi fost singura soluţie de stopare a acţiunilor deznaţionalizante. Silviu Dragomir, în lucrările sale[43], a surprins intenţia unor preoţi şi ierarhi transilvăneni de a realiza un asemenea zid al ortodoxiei, prin atragerea alături de români şi de sârbii din Imperiul Habsburgic, a curţii ţariste, ştiut fiind că Rusia era pe atunci, ţara cu ortodoxismul cel mai puternic şi cu un prestigiu de necontestat în Europa. În condiţiile în care intervenţiile curţii ţariste în favoarea românilor ortodocşi siliţi a se uni cu Roma, erau timide şi insuficient de prompte şi, în general, fără rezultate observabile, românii ardeleni, cu deosebire cei din jurul Făgăraşului îşi îndreaptă speranţele înspre mitropolia de la Carloviţ. Silviu Dragomir observă că primii care reuşiseră să se pună sub protecţia mitropoliei de la Carloviţ au fost românii braşoveni, ai căror reprezentanţi au participat la congresele naţionale sârbeşti în anii 1743, 1748 şi 1749. În cadrul Imperiului Austro-Ungar, sârbii ortodocşi se bucurau de o evidentă autonomie şi de privilegii consistente. Aşa se face că românii din Şcheii Braşovului se adresează printr-o scrisoare ce datează din 5 august 1735 mitropolitului Vichentie Iovanovici, rugându-l să-i ia sub scutul Sfinţiei Sale. Mitropolitul transmite răspunsul său printr-o scrisoare datată pe 28 august 1735, din care rezultă că s-a decis să ia sub jurisdicţia sa pe credincioşii ortodocşi din Braşov şi din

Ţara Bârsei. În scrisoare se spune: „după cererea voastră la arhiepiscopia şi mitropolia noastră care se află la Beligrad în Serbia, vă împreunăm şi vă împărtăşim şi pe voi în jurisdicţiile bisericeşti, după predaniile sfinţilor şi de Dumnezeu purtătorilor părinţi nouă"[44]. Se subînţelege că s-au semnalat proteste energice din partea Vienei, dar în ciuda lor marii arhierei sârbi n-au dat înapoi, ci au continuat să se arate interesaţi de situaţia ortodocşilor ardeleni supuşi la tot felul de prigoane din partea autorităţilor. Această atitudine de solidaritate ecumenică îl determină pe Silviu Dragomir să afirme că doar datorită intervenţiei mitropoliţilor sârbi, biserica românească din Ardeal a reuşit să facă faţă presiunilor la care a fost supusă timp de decenii şi să-şi salveze credinţa strămoşească[45]. În acest sens, „problema cea mai complicată care a confruntat epoca mitropolitului Pavel Nenadovici (care i-a urmat lui Vichentie Iovanovici — n.n.), este rezistenţa la uniaţia propagată de autorităţile imperiale cu o neobişnuită violenţă, la jumătatea secolului al XVIII-lea"[46]. Bun diplomat, tenace şi inteligent, deosebit de apreciat de însăşi împărăteasa Maria Tereza, mitropolitul Pavel Nenadovici a intervenit constant şi ferm în favoarea tuturor credincioşilor ortodocşi din Transilvania căutând să-şi extindă autoritatea cu deosebire şi asupra românilor, de la ai căror reprezentanţi în lupta împotriva uniaţiei primea nenumărate scrisori şi solicitări de sprijin. Una dintre scrisorile cele mai ample şi bine documentate pe care a primit-o mitropolitul sârb este cea semnată de Ioan Oancea şi de preoţii Bucur, Ioan, Văsiiu, Măcinic şi Ion din Galeş, pe care o reproducem în continuare pentru că ni se pare semnificativă şi extrem de relevantă pentru tratamentul la care erau supuşi credincioşii ardeleni care stăruiau în a rămâne la religia lor străveche şi pentru dârzenia şi insistenţa cu care îşi apărau cauza şi îşi intensificau demersurile la diferite foruri:

„Cu fierbinţi lacrămi cădem la picioarele preasfinţiei tale şi plângem şi ne rugăm din adâncul sufletului, să te milostiveşti să ne cuprinzi sub aripile preasfinţiei tale, fiind preasfinţia ta marele păstorilor. Să te milostiveşti, că pierim şi trupeşte şi sufleteşte şi n-avem unde să ne răzimăm, făr'numai la Hristos şi la preasfinţia ta. Că ne-au scornit vină şi ne silesc şi zic că am fost uniaţi, şi n-am fost, nice suntem. Când au venit unia, bine ştim că au venit la 1700 în zilele lui Atanasie episcopul. Cum au venit, numaidecât au strâns sobor la Bălgrad şi acolo au vestit unia. Şi aşa au vestit încât fiind popii noştri neînvăţaţi, n-au preceput. Dară noi mirenii am întrebat alte neamuri şi ne-au spus că-i stricăciune. Şi ne-am ales braşovenii şi făgărăşenii, şi noi ceştilalţi am dat inştanţie cu proteştaţie, cum că noi nu primim unia. Atuncea s-au sculat paterul care era lângă vlădica, Bărămiain (Barany) s-au sculat cu bătaie să ne bată, că de ce nu primim unia. Atuncea ne-am ales 6 oameni: doi din Braşov şi doi de la Făgăraş şi doi de la Sălişte şi am trimis la înălţatul împărat Leopold şi ne-au dat preveleghiu foarte tare, încât nimenea să nu ne silească, nici nu ne-au silit. După aceea au venit al doilea episcop Ioan Pataki. Noi având dreptate să nu ne silească popii noştri la unie, nice nu ne-au silit. Al treilea episcop Inochentie Micu, iară ne-am dus la dânsul să nu ne silească popii noştri la unie,

nice nu ne-au silit. Dară ducându-se la Beci, au venit țărcălași (trimiși) prin sate și au zis: popii care vor fi uniați, să nu dea porție împărătească. Atuncea popii au zis unii că ei sunt uniați, iară care au fost cu frica lui Dumnezeu au zis că ei nu sunt uniați, mai bine or da porție și nu s-or unia. Și până atuncea am întrebat pre cei ce zic că sunt uniați și de o sută de ori, și am zis: rogu-vă să nu care cumva să fiți uniați. Ei au luat vinu' și pita în mână și s-au pus în genunche și s-au jurat că ei nu sunt uniați și s-au și afurisit, cum că ei nu sunt uniați, nice lor unirea nu le trebuie. Apoi noi am crezut. Dară viind vălătașu' (vătaful), au zis c-au fost ș-or fi uniați. Dară noi am zis: fiți cu Dumnezeu, că nouă nu ne trebuiți, că nouă popii afurisiți nu ne trebuie jurându-vă voi că nu sunteți uniați, și acum ziceți că sunteți și ați fost. Noi om ținea popii noștri, cei după lege, care n-au fost nice or fi uniați. După aceea, s-au sculat popii cei uniați și s-au dus la domni și ne-au pârât, ș-au mințit că noi am fost împreună cu dânșii. Și n-am fost și nice om fi. Și ne-au pus supt bârșag. Și ne-au prins pe noi, mai mult decât trei sute de oameni, tot fruntea, și noi am feleluit că nu ne vom unia, suntem gata să ne aduceți muierile și copii, să le tăiați capetele, apoi nouă. Să știți măria voastră bine, că om nu-i slobod cu trupul, dară încă cu sufletul. Apoi ne-au slobozit și ne-au pus supt birșag tare cumplit și încă supt bătaie. Dară noi văzând pedeapsa trupului, am trimis în trecutul an la înălțata crăiasă, să se milostivească să nu ne silească, ci să ne lase în legea noastră. Și de birșaguri înălțata crăiasă n-au știut nimica, de silele și de birșagurile noastre. Ne-au dat numaidecât poruncă, și așa au poruncit: cu a cui știre ne-au tras pre noi atâta birșag și ne silește la unie. Că așa feleluește înălțata crăiasă și zice așa: nu m-am pus eu craiul țării, ca să stric legea cuiva, ci să întăresc. Văzând domnii porunca înălțatei crăiese, numaidecât au prins pe omul nostru, anume Ion Oancea și l-au bătut în fiare și l-au băgat în temnița cea de pierzare și au oprit ca nime la dânsul să nu meargă, nice găzdoaia să nu meargă, nice bucate nime să nu dea, numai timnicerul câte puțintea pâne și apă. Apoi au început a prinde popii, și au prins popii, de sunt ș-acuma prinși. Și au trimis în numitu' sat Galeș doi slujitori ai cetății, ca să prinză un popă, și n-au găsit pre popa acasă, și era pre la miezu' nopții, ci au găsit numai pe preoteasa sa. Au început a o bate și s-o lege, iară ea a început a țipa. Vecinii au sărit să vază ce va să fie. Slujitorii au tras cu un pistol ș-au pușcat un om și numaidecât au căzut. Muierea pușcatului au început a țipa, slujitorii s-au spăriat și au fugit pre supt niște sălcii și s-au lovit unul la obraz. Și au mers la domni ș-au mințit până când ne-au chemat la domni. Și ne-au întrebat domnii de ce am sărit la slugi să-i ucidem. Noi am feleluit că noi n-am sărit, iară noi am zis că n-am mers la casa biràului, ci ne face nouă primejdie ca aceasta, de-au mințit ei că am sărit noi asupra poruncii domnești. Și domnii au ascultat vorbele lor, iară sufletele noastre nu le-au băgat în seamă. Și noi am mărturisit precum noi n-am sărit. Și au trimis de au adus pre omul cel împușcat cu carul și l-au băgat în temniță. Și ne-au trimis două companii de nemți, de ne chinuiesc și ne căznesc. Și de se betejește un om,

duc nemţii pe popii cei uniţi de-l cuminecă şi de moare un om, iară duc nemţii de-l îngroapă. Şi pătimim de frica nemţilor şi de-a popilor. Şi de se naşte vreun prunc, aleargă popii cu nemţii de-l botează cu de-a sila. Şi care om nu va să meargă cu popii cei uniaţi la biserică, îi trage dintâi câte 50 de bani, a doua oară câte un florint şi merg la cârciumă şi beau şi umblă pe uliţe toţi beţi nu ca preoţii şi până acum ne chinuiesc împreună cu nemţii şi zic că-i porunca înălţatei crăiese. Dară noi plângem din adâncul sufletului nostru şi ne rugăm să te milostiveşti preasfinţia ta să ne izbăveşti sufletele noastre, fiind preasfinţia ta cap legii şi al doilea Hristos. Să judeci preasfinţia ta ce vină avem noi, că de câte ori au venit arhierei în ţara Ardealului nu de credinţa noastră, fiind uniaţi, noi totdeauna ne-am apărat. Şi acuma făcătorii de rău popii ne fac o silă cumplită. Cu acestea ne rugăm preasfinţiei tale, şi orice vei cheltui preasfinţia ta, cu mare iubire vom întoarce preasfinţiei tale şi cu mare mulţumită, numai să-ţi rămânem fii ai sfinţiei tale, mici şi plecaţi. Noi, scaunul Sibiului şi al Făgăraşului şi scaunul Nocrih şi scaunul Miercurei şi scaunul Sebişului şi scaunul Orăştiei şi ţinutul Dobrii tot. Ion Oancea, popa Bucur, popa Ion, popa Văsiiu, popa Măcinic, popa Ion 1750, luna decembrie 10"[47].

Cu câtva timp înainte mitropolitul Nenadovici primise o altă scrisoare semnată de doi negustori din Făgăraş, Nicolae Şomnoi şi Enache Arpaş, care cereau ca mitropolitul sârb să-i ia pe românii ortodocşi sub protecţia sa, căci „în unie n-au fost amestecaţi nicidecum"[48].

Un memoriu mult mai consistent îi adresă mitropolitului Nenadovici Bucur Bârsan, Oprea Miclăuş şi Radu Sabău, care, după ce îl informează pe preafericitul părinte despre demersurile întreprinse anterior pe lângă împărăteasa Maria Tereza şi pe lângă ambasadorul rus la Viena, roagă să li se trimită preoţi, fiindcă, zic ei, „noi nu vrem să avem nimic comun cu uniaţii... iar pentru credinţa strămoşilor noştri suntem gata a suferi mucenicia sau izgonire din această împărăţie, iar legea nu o vom lepăda"[49]. Luându-şi în serios rolul de protector al ortodocşilor ardeleni, mitropolitul Nenadovici trimite un reprezentant personal în Ardeal pentru a lua la faţa locului pulsul evenimentelor şi a se convinge pe viu de atmosfera care domneşte în rândul populaţiei după unirea nelegală şi forţată cu Roma.

Curierul mitropolitan cutreieră sute de localităţi din districtele Dobra, Deva, Hunedoara, Haţeg, Orăştie, Sebeş, Sălişte etc., stă de vorbă cu oamenii, preia cereri şi plângeri în care se evidenţia faptul că „ni s-a urât de atâta vreme să trăim ca vitele fără de preot şi fără de biserică şi fără de lege şi mor oamenii necuminecaţi şi nespovediţi şi poftim toţi moarte să murim, decât să trăim atâta amar şi jale după legea noastră". Interesant ni se pare de evidenţiat faptul că românii ardeleni îşi exprimau în mod explicit respectul şi supunerea faţă de împărăteasa Maria Terezia, care în tot acest răstimp a făcut un joc dublu, pozând în apărătoare a intereselor creştinilor ortodocşi din Ardeal, care în naivitatea lor declară că „întru toate slujbele şi poruncile crăiesei ascultăm şi slujim şi pentru crăiasă şi capul şi sângele ne vom pune, iar uniaţia nu vom primi nicidecum până la moarte"[50].

Reacţia decisă întru apărarea românilor ortodocşi a mitropolitului sârb a creat, cum era şi de aşteptat, nemulţumiri la Curtea din Viena, împărăteasa Maria Tereza dispunând să-i fie monitorizate toate acţiunile întreprinse. Acest lucru nu-l intimidează însă pe înaltul prelat, ci, dimpotrivă, îl determină să acţioneze cu şi mai multă osârdie.

Ca atare, în luna decembrie 1751, mitropolitul Nenadovici trimite o scrisoare ortodocşilor ardeleni prin care le cere să întocmească un memoriu detaliat în care să precizeze nume de sate şi credincioşi spre a putea dispune de o bază mai consistentă pentru intervenţiile următoare. „A sosit vremea — subliniază mitropolitul în scrisoarea sa oficială — să vă rostiţi în ce priveşte credinţa voastră, să spuneţi adică dacă doriţi sau nu să vă vină un episcop de ritul grecesc neunit". Declarându-se un susţinător fervent al cauzei românilor, mitropolitul Pavel Nenadovici continuă: „Vă rog, creştinilor, nu vă lepădaţi de legea voastră părintească... îmbărbătaţi-vă, deci fraţilor şi credincioşilor, şi duceţi în îndeplinire ceea ce vă sfătuirăm a face. Noi din partea noastră vă vom ajuta din toate puterile"[51]. Mitropolitul sârb n-a rămas nici un moment doar în zona declaraţiilor. El insistă tot mai mult să i se recunoască jurisdicţia asupra Transilvaniei, şi se adresă, prin mai multe memorii împărătesei Maria Tereza, căreia îi comunică şirul represaliilor la care sunt supuşi ortodocşii români din imperiu. În acest context îi aduce aminte împărătesei de decretul regelui Leopold I din 12 decembrie 1701, prin care acesta acorda românilor libertatea de a se uni cu oricare din cele patru confesiuni de bază din imperiu, ori să rămână şi în continuare la legea lor de dinainte, precum şi de dispoziţiile date de ea însăşi nu o dată, prin care se cere încetarea persecuţiilor asupra preoţilor şi ortodocşilor neuniţi. Drept urmare, mitropolitului i se reînnoieşte interdicţia de a-şi întinde jurisdicţia asupra Ardealului, dar acesta departe de a se resemna, îşi sporeşte eforturile în această direcţie, amintind înaltei curţi că el a depus jurământ de fidelitate pentru toate provinciile şi că există precedente de acest fel, cum a fost dreptul de jurisdicţie acordat nu cu multă vreme în urmă lui Sava Brancovici asupra Banatului. Sporind, aşadar, tenacitatea mitropolitului Nenadovici, pe fondul creşterii nemulţumirii credincioşilor ortodocşi, pentru care acesta avea deja un ierarh pregătit, aşteptând doar momentul potrivit spre a-l instala, Curtea de la Viena numeşte în anul 1757 în secret ca episcop al românilor din Ardeal pe Dionisie Novacovici de Buda, căruia i se atrăsese în modul cel mai sever atenţia să nu recurgă la acţiuni ce ar putea compromite unirea. În caz contrar era pregătită varianta asasinării lui Novacovici[52].

Reiese limpede că secolul al XVIII-lea, mai exact evenimentul regretabil al trecerii silite a bisericii ortodoxe strămoşeşti din Ardeal la biserica Romei, a confirmat într-un mod strălucit nu doar ataşamentul neţărmurit al credincioşilor faţă de legea strămoşească, pentru care şi-au arătat în repetate rânduri disponibilitatea de a-şi da chiar viaţa, ci şi sprijinul constant şi eficient al înaltelor oficialităţi bisericeşti din Serbia care a fost alături de fraţii lor întru credinţă în aceste momente de cumpănă ale devenirii lor spirituale.

Meritul lui Silviu Dragomir constă, întâi de toate, în aceea că a reuşit să adune un număr impresionant de documente din cele mai mari arhive ale vremii pe care le-a comentat şi anexat la lucrările sale de bază, în dorinţa de a asigura celor interesaţi surse obiective care să le permită să-şi contureze o imagine cât mai apropiată de ceea ce a însemnat secolul al XVIII-lea pentru credinţa noastră strămoşească.

Doctorand Arhim. EMANUIL RUS

**Note bibliografice:**

1. Cf. N. Drăganu, **Românii în veacurile IX—XIV pe baza toponimiei şi onomasticii,** Bucureşti, 1933; S. Dragomir, **Vlahii din nordul Peninsulei Balcanice în Evul Mediu,** Bucureşti, 1959; S. Puşcariu, **Studii istroromâne,** vol. I, Bucureşti, 1906; Dorin Gămulescu, **Elemente de origine sârbocroată ale vocabularului dacoromân,** Bucureşti — Pančevo, 1974; Dorin Gămulescu, **Influenţe româneşti în limbile slave de sud. I. Sârbocroata,** Bucureşti, 1983; G. Mihăilă, **Împrumuturi vechi sud-slave în limba română,** Bucureşti, 1960; P. Cancel, **Termenii slavi de plug în dacoromână,** Bucureşti, 1921; Al. Rosetti, **Istoria limbii române,** vol. III, **Limbile slave meridionale (sec. VI—XII),** Ed. a cincea revăzută şi adăugită, Bucureşti, 1964; Ovid Densuşianu, **Istoria limbii române,** vol. I, Bucureşti, 1961; G. Ivănescu, **Istoria limbii române,** Bucureşti, 1980; A. Kovačec, **Descrierea istroromânei actuale,** Bucureşti, 1971; Th. Capidan, **Elementul slav în dialectul aromân,** Bucureşti, 1925 etc.

2. Dorin Gămulescu, **Influenţe româneşti...,** p. 29.

3. **Ibidem.**

4. Vezi nota 1; cf. îndeosebi Dorin Gămulescu, **op. cit.,** p. 29.

5. Dorin Gămulescu, **Elemente de origine sârbocroată...,** p. 39.

6. Cf. R. Flora, **Relaţiile sârbo-române, noi contribuţii (metodologice, culturale, lingvistice),** Pančevo, 1968; P. Skok, **Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika,** Zagreb, vol. I—IV, 1971—1974; Dorin Gămulescu, **Împrumuturi româneşti şi aromâneşti în argourile sud-slave,** SCL XVI, 1965, nr. 4; Idem, **Etimologii sârbocroate (Contribuţii la influenţe româneşti),** SCL, XXII, 1972, nr. 1.

7. Date interesante despre urmele lăsate de vlahi în lexicul sârbocroaţilor găsim la R. Flora (**Limba sârbocroată şi limba română; Influenţe reciproce, cu privire specială asupra interferenţelor graiurilor sârbeşti şi româneşti bănăţene; Contribuţii dialectale la terminologia pastorală de origine română în limba sârbocroată**) în volumul „Relaţiile sârbo-române, noi conrtibuţii", Pančevo, 1968, şi la D. Gămulescu (**Împrumuturi româneşti şi aromâneşti în argourile sud-slave,** SCL, XVI, 1965, nr. 4; **Etimologii sârbocroate. Contribuţii la studierea influenţei româneşti,** SCL, XXII, 1971, nr. 5; **Note de etimologie sârbocroată. Contribuţii la studierea influenţei româneşti,** SCL, XXIII, 1972, nr. 1). Cea mai complexă lucrare privitoare la locul, rolul şi ponderea elementelor româneşti în vocabularul limbii sârbe, conţinând totodată informaţii

pertinente asupra gradului de circulație și a modului de pătrundere al acestora rămâne studiul amplu al lui Dorin Gămulescu, **Influențe românești în limbile slave de sud. I. Sârbocroată,** care conține și o cuprinzătoare bibliografie asupra temei puse în discuție.

8. Amintim bunăoară că în **Evanghelia** din 1512, tipărită în tipografia lui Macarie, domnul muntean Neagoe Basarab poartă titlul de **stăpân al Podunaviei,** fapt ce demonstrează o influență sârbă. În altă ordine de idei, în anul 1545 își începe activitatea în Țara Românească o tipografie importantă, care a tipărit cărți de uz bisericesc pentru ambele state române și care era condusă de sârbul Dimitrie Liubavič. În Țara Românească s-au executat numeroase copii după cărți scrise în slavona sârbă, dintre care amintim singura copie integrală a **Panegiricului împăraților Constantin și Elena** (vezi mai detaliat la G. Mihăilă, **Cultură și literatură română veche în context european,** București, 1979, p. 259—269).

9. Vezi Silviu Dragomir, **Vechimea elementului românesc și vechimea colonizărilor în Banat,** în „Anuarul Institutului de Istorie Națională", Cluj, 1924, p. 8; E. Petrovici, **Graiul carașovenilor,** București, 1935, p. 221.

10. Dorin Gămulescu, **Elemente de origine sârbocroată...,** p. 43.

11. Vezi mai amănunțit la G. Mihăilă, **Între Orient și Occident. Studii de literatură română în secolele al XV-lea — al XVIII-lea,** București, 1999, p. 164 și urm.; Jiva Milin, **Studii de slavistică,** Timișoara, 1998, p. 93—106.

12. **Ibidem,** p. 44.

13. **Anualele Academiei Române, Partea administrativă și dezbaterile,** 1927—1928, p. 139—140.

14. **Ibidem.**

15. Cf. George Murnu, **Istoria românilor din Pind. Vlahia Mare,** București, 1919; Nicolae Iorga, **Istoria românilor din Peninsula Balcanică,** București, 1919.

16. George Vâslan, **Les Rumains de Bulgarie et de Serbie,** București, 1918.

17. Nicolae Densușianu, **Macedoromânii din Croația și Slovenia,** București, 1880; Ilie Bărbulescu, **Relations des Roumains avec les Serbes, les Bulgares, les Greces et la Croatie,** Iași, 1912; Sextil Pușcariu, **Studii istroromâne,** vol. I, București, 1906.

18. În acest sens în comunicarea **Vlahii din Serbia în sec. XII—XIV,** citită în ședința publică a Academiei Române la 27 ianuarie 1922, Silviu Dragomir face referire la: Stojan Novakovič (**Prvi osnovi slovenske književosti megja Balkanskim Slovenima,** Belgrad, 1893; **Balkanska pitanja,** Belgrad, 1906; **Les problems serbes** în „Archiv f. slavische Philologie); C. Jireček (**Die Wlachen und Maurowlachen in den Denkmälern von Ragusa,** Praga, 1879; **Die Romanen in den Städten Dalmatiens während des Mittelalters,** Wien, 1901—1903); K. Kadlec (**Valaši a Valaške Pravo),** Praga, 1916 etc.

19. Silviu Dragomir, **Vlahii din Serbia în sec. XII—XV**, în „Anuarul Institutului de Istorie Naţională", I, 1921—1922, Cluj, p. 279.

20. Cele mai multe documente sârbeşti au fost publicate de istoricul Stojan Novakovič în **Zakonic Ştefana Dušana** şi în **Zakonski spomenici sprskich državo srednjega veka (Monumente juridice ale statelor sârbeşti în Evul Mediu)** şi de Francisc Miklosich în **Monumenta Serbica**. (Vezi Sorin Şipoş, **op. cit.**, p. 29).

21. Sorin Şipoş, **op. cit.**, p 29.
22. Silviu Dragomir, **Vlahii din Serbia...**, p. 279.
23. **Ibidem**, p. 279—280.
24. **Ibidem**, p. 280.
25. **Ibidem**.
26. **Ibidem**.
27. **Ibidem**, p. 281.
28. **Ibidem**.
29. **Ibidem**, p. 283.
30. **Ibidem**, p. 285.
31. **Ibidem**, p. 286.
32. **Ibidem**, p. 288—289.
33. **Ibidem**, p. 290.
34. **Ibidem**, p. 291.
35. **Ibidem**.
36. **Ibidem**, p. 295.
37. **Ibidem**.
38. **Ibidem**, p. 296.
39. **Ibidem**, p. 299.

40. Publicate în „Anuarul Institutului de Istorie Naţională din Cluj", 1923.

41. Acum se tipăreşte la mânăstirea Govora abecedarul bilingv slavo-român, eveniment socotit de unii specialişti drept momentul cultural de vârf în colaborarea sârbo-română din perioada ocupaţiei austriece a Olteniei.

42. **Banatul românesc. Schiţă istorică**, Sibiu, 1949.

43. Cf. mai ales **Istoria dezrobirii religioase a românilor din Ardeal în secolul al XVIII-lea**, vol. I, Sibiu, 1920, vol. II, Sibiu, 1930; **Contribuţii la relaţiile bisericii româneşti cu Rusia în veacul XVIII**, „Analele Academiei Române", seria II, t. XXXIV.

44. Sterie Stinghe, **Documente privitoare la trecutul românilor din Şchei (1700—1783)**, vol. I, Braşov, 1901, p. 55—56.

45. Silviu Dragomir, **André Şaguna et Joseph Rajačič**, „„Balcania", VI, Bucureşti, 1943, p. 243.

46. Silviu Anuichi, **Relaţii bisericeşti româno-sârbe în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea**, în „Biserica ortodoxă română", anul XCVII, nr,. 7—8, iulie—august, 1979, Bucureşti, p. 947.

47. Silviu Dragomir, **Istoria dezrobirii religioase a românilor din Ardeal în sec. XVIII**, vol. I, Sibiu, 1920, anexa 59.

48. **Ibidem.**
49. **Ibidem,** anexa 60.
50. **Ibidem.**
51. **Ibidem,** p. 216.
52. Vezi mai detaliat la Ştefan Lupşa, **Începutul arhipăstoriei ardelene a lui Dionisie Novacovici,** în „Biserica şi problemele vremii", Sibiu, 1947.

# UN DOCUMENT INEDIT AL PATRIARHIEI ECUMENICE ÎN ARHIVELE STATULUI DIN SIBIU

În Arhivele Statului din Sibiu se găseşte fondul Actele Companiei Greceşti din Sibiu.

Compania Grecească din Sibiu s-a înfiinţat prin privilegiul de întemeiere acordat de către Gheorghe Rakoczi în 8 iulie 1636.

Începând cu anul 1640, la cererea grecilor din Sibiu către Mânăstirea Iviron, aceasta îl trimite spre slujire pe preotul Serafim Ilaro. La această dată însă, grecii nu aveau o biserică proprie, serviciul liturgic săvârşindu-se în diferite case particulare amenajate în acest scop. Abia la 12 ianuarie 1690, Compania Greacă din Sibiu primeşte autorizaţia de a-şi construi o biserică în afara Sibiului, la Bungard, care a fost gata un an mai târziu, avându-l ca patron pe Sfântul Atanasie cel Mare.

Spre mijlocul secolului al XVIII-lea, prin intermediul lui Radutzi Stoica, compania cumpără un edificiu situat în centrul Sibiului, care urma să fie amenajat în scopul utilizării lui ca biserică, şcoală şi dependinţe profesorale. Autorităţile locale catolice impuneau însă grecilor ca noul locaş să nu aibă clopot şi să fie construit în spatele unei curţi, pentru a nu se observa prezenţa elementului ortodox în cetate.

Lucrările au început în anul 1797 şi au fost încheiate în martie 1799, hramul acestei biserici fiind Sfântul Athanasie cel Mare şi Schimbarea la Faţă.

Majoritatea preoţilor care au deservit comunitatea grecească din Sibiu erau chemaţi de la cele mai vestite mânăstiri din Grecia, în special de la Muntele Athos.

Unul dintre slujitorii Companiei Greceşti a fost şi arhimandritul Pamfilie Stavronichiteanul, despre care ne vorbeşte documentul Patriarhiei Ecumenice aflat în Arhivele Statului — filiala Sibiu, aparţinând Fondului Compania Greacă (nr. inv. 85), cu numărul 260 bis. Acest act este o adeverinţă de certificare a părintelui Cosma Vatopedinul, epitrop general al Sfântului Munte, de către patriarhul de Constantinopol Hrisant (1824—1826).

Textul, precum şi cele cinci semnături ale preoţilor Patriarhiei Ecumenice, sunt scrise în limba greacă, iar recunoaşterea actului de către Cancelaria Imperială a Ambasadei Austriei din Constantinopol, ce urmează semnăturilor preoţilor, este scrisă în limba italiană.

«Patriarhul Constantinopolului certifică:

† Deoarece a fost solicitată lămurirea bisericească scrisă pentru prea cuviosul părinte Cosma Vatopedinul, Epitrop general din Sfântul Munte al celor douăzeci de mânăstiri patriarhale, de către cei de aici

din Constantinopol, Onorabila Ambasadă a Austriei la care prea cuviosul însuşi a prezentat un memoriu şi a făcut cerinţă pentru preluarea averii ce a fost reţinută în Sibiu sau Hermannstadt din Austria, a recentului adormit Arhimandritului Pamfilie Stavronichiteanul, care revine în acord cu dreptul canonic Sfintei Mânăstiri Stavronichita ce se găseşte în Sfântul Munte, al cărei membru legitim a fost şi amintitul Arhimandrit Pamfilie. De aceea ca dovadă şi confirmare de netăgăduit că acesta ce a fost amintit, prea cuviosul întru călugări părintele Cosma este cu adevărat Epitrop în funcţiune al celor douăzeci de sfinte mânăstiri ale Sfântului Munte şi Inspector general şi administrator general al tuturor averilor şi treburilor în întregimea lor şi separat, precum mai precis deci şi pentru sfintele drepturi ale sfintei mânăstiri Stavronichita având împuternicirea să supravegheze şi să săvârşească cele necesare pentru a lua acelea (bunurile). De aceea s-a eliberat şi prezenta scrisoare patriarhală cu confirmarea Sanctităţii Sale şi a Prea Sfinţitului nostru Stăpân şi Domn, Patriarhului Ecumenic Domnului Hrisant şi semnăturile preacinstiţilor părinţi ai Marii Biserici a lui Hristos ca dovadă veşnică. 1825: [. . .]

† Primichirios (?) Panaghiotis martor — † Referendarios Gheorghios martor

† Protosachelarios (?) Nicolaos martor — † Ieromnimon (?) Haralambos martor — † Oiconomos (?) Theodoros (?) martor

Din partea Cancelariei Imperiale Internunţiale se certifică semnătura de mai sus a Sanctităţii Sale, Prea Sfinţitului Hrisant, Patriarhul Grec în această reşedinţă, este în mod cert scrisă cu propria mână şi caracter, făcută cu scopul recunoaşterii datorate.

Constantinopol, 1 Octombrie 1825

Pentru Cancelaria Imperială Internunţială
la ordine, Merliovich
I.N. Imp.»

Scopul emiterii acestui act este recunoaşterea părintelui Cosma Vatopedinul, „epitrop general din Sfântul Munte al celor 20 de mânăstiri patriarhale", la cererea Ambasadei Austriei din Constantinopol, în vederea recuperării averii adormitului arhimandrit Pamfilie Stavronichiteanul, ce slujise în Sibiu la biserica comunităţii greceşti.

Epitropul general, ca funcţie în Muntele Athos, este un avocat împuternicit sau consilier juridic al Sfintei Comunităţi, în afara Athosului, numit de aceasta pentru apărarea în tribunale sau în faţa autorităţilor administrative etc. a intereselor ei. Este singura situaţie de numire a avocatului sub Comunitate.

În ceea ce-i priveşte pe cei cinci preoţi semnatari ai actului, preotul Panaghiotis deţinea demnitatea de **primichiros**.

Termenul de **primichiros** are rădăcina în cuvântul latin „primicerius" şi provine din expresia „primus in ceram" (primul în rang), defi-

nind un titlu ce se conferea demnitarului cu diferite calităţi, acordându-i acestuia dreptul de a fi primul în rang într-un grup de persoane cu aceeaşi funcţii: citeţi, notari, arhivari etc. Primichiros era responsabil cu muzica bisericească şi cu ordinea în biserici şi mânăstiri. Lucra şi la Episcopie, unde era împuternicit să semneze actele. După căderea Constantinopolului, această demnitate se acordă celor care aduc multe servicii Bisericii.

A doua semnătură este cea a preotului Gheorghios, care deţinea demnitatea de Referendarios. Cuvântul **referendarios** provine din limba latină, de la verbul „refero" (a aduce), prin acesta făcându-se referire la cel ce transmitea — sau aducea — informaţii, ştiri. Referendarios era de cele mai multe ori preot, foarte rar laic. El era reprezentantul personal al patriarhului, cu rang înalt, şi primea misiuni confidenţiale cu caracter diplomatic, la alte Bisericii, la alte Patriarhii, precum şi la împăratul Bizanţului sau pe lângă înalţii demnitari ai guvernului bizantin.

A treia semnătură este cea a preotului Nicolaos ce deţinea demnitatea de **protosachelarios.** Cuvântul **sachelarios** provine din cuvântul latinesc „sacellarius", ce îşi are rădăcina în cuvântul „sacelum" care înseamnă lădiţă sau cutie pentru lucruri sfinte. În imperiul latin „sacellarius" era legat de sfintele zeilor. Cuvântul mai însemna şi paznicul casei de bani, respectiv al trezoreriei. În epoca romană sacellum era un mic lăcaş dedicat unui zeu, cuprinzând un altar şi o statuie a divinităţii. Sachelarul era dator să apere drepturile mânăstirilor ce nu erau stavropighii şi să controleze administrarea lor, luând în calcul câştigurile şi cheltuielile, întocmind, de trei ori pe an, un raport către episcopul locului. De asemenea, cel ce deţinea această funcţie trebuia să se îngrijească dacă comportamentul călugărilor era în comun acord cu regulile monahale şi să prezinte episcopului candidaţii la hirotonie după cercetarea lor.

A patra semnătură este a părintelui Haralambos, ce deţinea demnitatea de **Ieromnimon.** În epoca bizantină, ieromnimonul avea funcţia de arhivar şi păzea codicele bisericilor. Participa la alegerea episcopului şi îl ajuta la hirotonii, ca diacon al acestuia. Ca preot, putea, în lipsa episcopului, să târnosească biserici noi şi să numească citeţi. Astăzi ieromnimul se compară cu eclesiarhul.

A cincea semnătură şi ultima este cea a părintelui Theodoros, care avea demnitatea de **Oiconomos.** Cuvântul **„oiconomos"** provine din greaca veche şi este alcătuit din cuvântul „oikos" (casă) şi verbul „nemo" (a stăpâni), semnificând capul familiei, ce se îngrijea de aceasta, în epoca modernă definindu-l pe cel ce iubeşte economia. În cadrul unei episcopii, economul era responsabil de administrarea averii bisericeşti sub supravegherea episcopului, iar în cadrul monahal, de administrarea averilor mânăstirilor.

Existenţa acestui document patriarhal certifică încă o dată faptul că grecii din Sibiu şi-au adus slujitori de la Muntele Athos, demonstrează că legăturile comunităţii sibiene din acea perioadă cu Muntele Athos nu constau doar în strângerea de colecte pentru ajutarea mânăstirilor, ci mai ales în conexiunile rezultate din îmbinarea spirituali-

tății filocalice atonite cu spiritualitatea românilor transilvăneni, părinții aghioriți fiind, în primul rând, sfătuitorii de taină în efortul de păstrare vie a tradiției ortodoxe ce se voia minimalizată de către autoritatea imperială austro-ungară catolică.

Drd. VICENȚIU CURELARU

P.S. — Mulțumesc doamnei prof. Despina Irina Tsourcha — Papastathi, domnului prof. Satirios Barnalidis și domnului Eftimie Litsas pentru descifrarea manuscrisului din fondul „Comunității Elene" al Arhivei Statului din Sibiu.

BIBLIOGRAFIE:

1. Despina Irina Tsourcha — Papstathi, **Compania Comercială Greacă din Sibiul Transilvaniei. 1638—1848, Organizare și drept.** Institutul de Studii Balcanice, vol. 246, Thessalonic, 1994;

2. Athanassios E. Karathanassis, **L'Hellénisme en Transylvanie. L'activité culturalle, nationale et religieuse des compagnies commerciales helléniques de Sibiu et de Brașov aux XVIII—XIX siecles,** Institutul de Studii Balcanice, vol. 205, Théssalonic, 1989;

3. Vasilichi A. Leondaridou, **Demnități bisericești și serivicii în perioada timpurie și medie bizantină,** Athena, 1996;

4. Iacov Pililis, Episcop de Catani, **Titluri, oficii și demnități în Imperiul Bizantin și Biserica Creștină Ortodoxă,** Athena, 1985;

5. **Enciclopedia Religioasă și Morală,** Vol. 6, 9, 10, Athena, 1967.

# MANUSCRISELE ŞI VECHILE TIPĂRITURI ALE VECHIULUI ŞI NOULUI TESTAMENT AFLATE ÎN FONDUL DE CARTE VECHE AL BIBLIOTECII PRIMEI ŞCOLI ROMÂNEŞTI DIN SCHEII BRAŞOVULUI

## 1. Scheii Braşovului şi Prima şcoală românească de aici

Nu este o noutate să afirmi astăzi importanţa deosebită pe care Braşovul a avut-o în păstrarea conştiinţei naţionale şi spirituale a poporului român, de o parte şi de alta a munţilor Carpaţi.

Din vremuri imemoriale în Scheii Braşovului s-a format o obşte românească a cărei biografie istorică s-a datorat permanentelor legături cu Muntenia şi Moldova. Domnii de peste munţi au devenit de timpuriu patronii spirituali ai acestor locuitori, care şi-au avut vatra istorică mai întâi în jurul cetăţii dacice de la Pietrele lui Solomon, unde până azi Junii Braşoveni susţin începând cu 25 martie (ziua de anul nou la daci), programul manifestărilor culturale care se desfăşoară fără întrerupere până în prima duminică a lunii mai a fiecărui an. Legendele române şi germane braşovene amintesc un prim ctitor în persoana legendarului domn Negru Vodă, care dăruieşte muntele Postăvarul braşovenilor, făcând dovada realului patronaj asupra acestor locuitori. Urmându-i exemplul, toţi domnii, fără excepţie, oferă anual sau sporadic valoroase sume de bani şi privilegii. Mărturie sunt astăzi cele peste 80 de hrisoave păstrate în arhiva istorică a muzeului, precum şi multe alte documente şi mai ales însemnări pe catastifele şi protocoalele, în mare parte nestudiate şi nepublicate, din aceeaşi arhivă. În acest context amintim popasul şcheian al voievodului Vlad Călugărul, pribegia şi moartea în Schei a bătrânului voievod Laiotă Basarab, aportul ctitoricesc al lui Aron Vodă, care începând cu anul 1594 oferea anual românilor din Şchei 12 000 aspri şi dreptul de a ţine oile braşovene pe meleaguri moldoveneşti. Hrisovul său, păstrat în muzeul şcolii, este respectat ad literam de pe vremea lui Gheorghe Ştefan (1656), cât şi de domnii ce i-au urmat[1]. Cele 10 hrisoave provenite din cancelaria voievodului Constantin Brâncoveanu sunt expresia deosebitei contribuţii a acestui domn la susţinerea vieţii materiale şi spirituale în Scheii Braşovului, unde trăiau în vremuri tulburi cele două fiice (Ancuţa — căsătorită cu Nicolae Ruset, şi Bălaşa, căsătorită cu negustorul grec Manolache Lambrino), precum şi doamna Maria, iar după moartea marelui domnitor, nepotul acestuia Grigore Brâncoveanu, care lasă prin testament întreaga sa bibliotecă pe seama şcolilor braşovene, care mai păstrează azi, în arhiva muzeului o parte din această bibliotecă[2].

Favorizat de acest context politic favorabil în Scheii Braşovului ia naştere prima şcoală românească ale cărei începuturi sunt încă necunoscute cu certitudine. Un document popularizat de toate lucrările de specialitate dovedea înfiinţarea şcolii la anul 1495, când s-a zidit biserica şi şcoala, iar o bulă papală de la 1399 cerea desfiinţarea schismaticilor din Schei care primesc învăţătură de la „pseudodascăli", ceea ce presupune existenţa şcolii la această dată.

Prin lucrarea „Întâia şcoală românească din Şcheii Braşovului" (Braşov, 1981), semnată de eruditul profesor Vasile Oltean, iese la lumină un manual şcolar „Omiliar" datat pentru secolele XI—XII. După cum se ştie, „Omiliarul" a reprezentat manualul şcolar pentru primul sistem de învăţământ, din care se pregăteau dascălii, negustorii şi preoţii. În baza acestor mărturii se presupune existenţa şcolii încă în sec. al XI-lea[3]. Funcţionând peste şapte sute de ani fără întrerupere, şcoala a format în jurul ei un puternic focar de cultură. În sec. XV şi XVI, printr-o presupusă şcoală de copişti se copiază mai multe manuscrise, în parte păstrate şi astăzi. Favorizată de aceasta, Diaconul Coresi, venind de la Târgovişte editează aici, cu sprijinul domnilor de peste munţi şi ajutorul intelectual al dascălilor de aici (în special Iane şi Mihai) cele dintâi cărţi de circulaţie în limba română. Un pliant popularizat prin intermediul muzeului oferă cifra de 39 de titluri de carte editate de Coresi şi colaboratorii săi (Mănăilă, Călin, Lorinţ, Lavrentie, Iane, Mihai ş.a.).

Secolul următor consemnează realizarea în Scheii Braşovului a primei cronici cu subiect românesc din ţară prin: „Istoria sfintei besearici a Şcheilor Braşovului" de către dascălul Vasile Cronicarul (1628), precum şi a primului almanah — calendar în literatura noastră prin fapta dascălului Petcu Şoarul, care realizează la 1731 nişte matriţe sculptând cu briceagul în lemn pagină de pagină şi în baza unor zodiacuri aduse din Rusia de către Eustatie Grid, compune timp de 9 ani anual câte un calendar-almanah[4]. În aceeaşi perioadă, Dimitrie Eustatievici, fiul lui Eustatie Grid, după ce studiază la Kiev şi Halle, devenind dascăl al şcolii din Schei şi director al tuturor şcolilor naţionale neunite din Transilvania, realizează în Schei prima gramatică românească (1731), folosind ca model gramatica lui Smotrinski, precum şi gramatici latineşti, în special a lui Piuariu Molnar[5].

Documentele muzeului consemnează în Schei prezenţa numeroşilor cărturari, care şi-au înscris numele lor în fapte prestigioase de cultură. Consemnăm în acest sens familiile de cărturari: Radu Tempea (şase generaţii), Dumeştii, Tempeştii, Grizii, Hobanii etc., precum şi nume prestigioase ca Anton Pan (în trei popasuri scheiene: 1821, 1828, 1850), şi ucenicul său George Ucenescu, presupusul autor al melodiei „Deşteaptă-te Române", noul imn de stat al României[6].

În aceste coordonate se înscrie formarea în Scheii Braşovului a unei biblioteci de carte veche, care în ciuda unei importanţe deosebite, nu se bucură la ora actuală de existenţa unei lucrări monografice.

Ne folosim de îndrumările specialiştilor de la muzeul primei şcoli româneşti, precum şi de sporadicele lucrări realizate de Candid Muşlea,

Constantin Lacea, Nicolae Sulică, Sterie Stinghe şi Vasile Oltean, pentru a prezenta prin lucrarea de faţă nu numai „fondul de carte veche" din Schei ci mai ales puţinele lucrări de conţinut biblic găsite aici.

**2. Mărturii istorice privind Fondul de carte veche din Scheii Braşovului**

În ciuda existenţei sale îndepărtate, biblioteca din Scheii Braşovului a fost supusă organizării şi publicării destul de târziu. Ea era sub jurisdicţia „administratorilor" bisericii, care, începând cu anul 1693 consemnau din când în când prezenţa cărţilor în catastife. Mai târziu, Ion Bran de Lemeni, în calitate de secretar, urmat de cunoscutul cărturar Iosif Barac, fiul poetului iluminist Ion Barac, profesorul lui Titu Maiorescu, şi profesorul şagunist Vasile Glodariu, de la care se găseşte şi azi vechiul catalog, s-au ocupat îndeaproape de consemnarea acestui fond. La începutul secolului nostru, reorganizarea fondului de carte veche o datorăm cunoscutului lingvist şi filolog Constantin Lacea, care la 1902 a întocmit un catalog care conţine 2 020 volume în bună parte păstrate şi azi. Multe din acestea au dispărut prin ignoranţa celor care au îngrijit administrativ acest sector al şcolii.

În baza vechilor catastife, scrise în grafie chirilică şi aflate astăzi în fondul de „Protocoale" al muzeului putem să ne facem o imagine cât de cât reală asupra valorosului fond de carte veche. Cel mai vechi inventar păstrat (Fond „Protocoale", catastif 1), scris în grafie chirilică de către ceauşul lui Brâncoveanu, David Corbea din Scheii Braşovului, consemnează între anii 1684—1813 sub titlul „De aicea iaste începătura cărţilor Sfintei Biseareci a Şcheailor, toate pe rându" (p. 19—20), 51 de volume. Distingem în această listă în general cărţi de cult ca: Biblii, Penticostare, Mineie, Octoihuri etc., cu menţiunea „tiparnice" sau „scrise cu mâna". Putem identifica între acestea şi unele exemplare deosebit de rare: un „Ceaslov" scris cu mâna, un „Praxiu coajnic", adică scris pe pergament, care astăzi nu s-a mai păstrat[7].

În baza manuscrisului 17 identificăm o carte a Sf. Efrem Sirul „scrisă cu mâna", care provine din casa cunoscutului cărturar Mihai colaboratorul lui Coresi şi sfetnicul pentru Transilvania al lui Mihai Viteazul, pe care îl întâmpină la intrarea în Braşov[8]. Din biblioteca sa s-au păstrat 21 de manuscrise cu deosebită importanţă pentru cultura veche românească. Între acestea „Învăţăturile împăratului bizantin Ioan Cantacuzino" (manuscr. 13) şi „Învăţăturile lui Ioan Gură de Aur" (manuscr. 11), care au format şi au reprezentat cărţi de înţelepciune pentru perioada medievală a culturii româneşti[9].

A doua listă a cărţilor vechi o aflăm tot în inventarul de la 1693 sub titlul, scris tot în grafie chirilică, „Izvod pentru cărţile ce se află în Svânta Biseareca a Scheaii Braşovului, tot anume şi care cine o au dat, să să ştie". Numărul lor este acum de 115 volume. Autorul consemnării îl aflăm în persoana protopopului Florea Baran, secondat de acelaşi David Corbea, aşa după cum dovedeşte însemnarea preliminară a catalogului „... Am şters că nu e adevăr şi cu a noastră osârdie şi agiu-

torul dumisale David Corbea şi s-au scris cu această mână de ţărână a mai micului şi păcătosului şi neharnicului între toţi preoţii mai mic, Erei Florea, feciorul lui Toderan Băra" (n), care au fost şi dascăl puţină vreme . . ."[10].

În acest manuscris mai aflăm o Liturghie scrisă de mână, o Cărţulie românească, anume „Cărăruia scurtă" tipărită în Bălgrad cu pecetea bisericii, cărţi recunoscute de specialiştii de azi ai muzeului, ca provenind din comenzile pe care biserica din Schei le-a onorat prin sume de bani.

„Un Testament de la Racoţi, tiparnic, o Liturghie românească scrisă cu mâna, Bitia — parte din Biblie — de protopop V. Hoban un Cluci rumânesc de la Varlaam mitropolitul"[11], un „Leasnic slavonesc"[12]. În majoritatea lor, aceste cărţi, astăzi nu se mai găsesc. Constantin Lacea în 1909 consemnează şi alte cărţi lipsă din rândul celor consemnate în lista de la 1693[13]. Între acestea menţionăm: „Noul Testament" de la Bălgrad (1648) al lui Simion Ştefan, „Vieţile Sfinţilor" al lui Dosoftei (Iaşi, 1682), „Evanghelia" de la Bucureşti (1682), Parimiile" lui Dosoftei şi alte şase cărţi, între care valoroasa „Psaltire în versuri" a cunoscutului cărturar scheian Teodor Baran, folosit de Brâncoveanu pentru legăturile cu ţarul Rusiei Petru I, şi mai ales „Sbornicul" slav al lui Coresi tipărit la Sebeş în anul 1580. În baza cercetării, specialiştii muzeului au identificat un alt exemplar al Sbornicului coresian în baza cărţii vechi nr. 128 trecută în inventar drept Evanghelie (1618) datorită supracopertării cărţii cu tablele unei Evanghelii nepăstrate astăzi[14].

Al doilea catastif de inventariere (Fond Protocoale nr. inv. 2) aflăm un inventar de cărţi datat pentru anul 1753, dar de data aceasta numai cifra de 60 de cărţi, între care, multe neprezente în vechiul catastif, între care şi „2 Psaltiri, una românească şi alta slovenească şi alta în vers, de la Corbea", fiind vorba de Psaltirea în versuri a lui Teodor Corbea, a doua psaltire în versuri după cea de la 1673 a lui Dosoftei, care foloseşte ca izvor Psaltirea poloneză a lui Kokanovschi[15].

În al treilea Catastif, din anul 1759, aflăm un număr de 177 volume (Catastif 3, p. 69 — 120). În baza acestui catastif, scris tot în grafie chirilică aflăm că „o Biblie slavonească s-a vândut; pr. Teodor Baran a copiat un Mineiu cu praznicile rumâneşti şi unul cu alte slujbe, un Octoih şi altul pentru săptămână", „Două Mineie sînt scrise şi tălmăcite de Radu Duma", „o Pavecernie s-a vândut cumpărându-se în schimb un Ceaslov de la Moldavia". Dintre acestea doar cele două manuscrise de la Radu Duma după două Mineie oferite la 1748 de împărăteasa Rusiei Elisabeta Petrovna, fiica lui Petru I. O bună parte din manuscri ele acestui putin cunoscut cărturar, Radu Duma se găsesc la Academia Română şi formează obiectul de cercetare al colectivului muzeului din Schei[16].

În catastiful de la 1811 nu mai aflăm înregistrate decât 56 de cărţi (catastif 3 p. 172—173), care sunt grupate după specialitate. Ultima inventariere o aflăm în acelaşi Catastif la 1812, dar în număr de 84 volume, fiind o dovadă că în registru nu se trecea decât cele de trebuinţă

imediată. Aşa se explică puţinele cărţi de conţinut biblic găsite în toate aceste catastife. Abundenţa de cărţi liturgice ne face să înţelegem mai bine nu numai nevoia imediată a bisericii ci şi răspândirea cărţilor de cult în societatea acelor vremuri.

**3. Valori patrimoniale deosebite în Fondul de carte veche din Scheii Braşovului**

Acest capitol îşi găseşte locul în studiul de faţă din marea nevoie de a scoate la lumină tezaurul de carte veche aflat în acest muzeu, pe nedrept uitat nu numai de către reprezentanţii bisericii ce îl patronează, dar şi de specialiştii care întârzie să valorifice această bogăţie naţională.

Fondul de carte veche reprezintă şi astăzi o permanentă surpriză pentru puţinii cercetători care poposesc aici pentru a studia aceste valori bibliofile.

Nu cu multă vreme în urmă a fost descoperit în coperta unei cărţi un Omiliar (carte de învăţătură cu cuvântări), datat în baza grafiei şi particularităţilor de limbă încă din sec. al XI-lea şi începutul celui de-al XII-lea. Scris în slava veche, textul cuprinde una din omiliile lui Ioan Gură de Aur, parte integrantă din manualul bizantin destinat şcolii de predică, în baza căruia se pregăteau viitorii dascăli, preoţi şi negustori. În baza acestei valoroase descoperiri se presupune existenţa şcolii mult înainte de anul 1495, cum a fost considerată până în prezent[17].

În urma cercetărilor s-a identificat, tot aici, în Scheii Braşovului prima tipăritură slavă din lume, fiind vorba de Triodul Penticostar realizat la Cracovia de tipograful Sweipolt Fiol în anul 1491. Ca tipograf slav, deci ortodox, Sweipolt Fiol se stabilise în capitala Poloniei pentru a realiza în oraşul cu multă tradiţie tipografică mai multe cărţi ortodoxe. Aflând Papa, acesta este nevoit să-şi întrerupă activitatea tipografică, iar cărţile i-au fost arse şi distruse, motiv pentru care, până la descoperirea acestui exemplar se considera că din tipografia acestui prim tipograf slav nu se mai păstrează nici un exemplar în lume. Identificarea a fost făcută în baza unei însemnări chirilice — slave, făcută pe file de gardă a cărţii, prin care se consemna cumpărarea cărţii la 1541 de către braşoveni, iar pe fila de titlu este gravat numele tipografului. După cum s-a dovedit de către directorul muzeului, această carte a fost folosită de diaconul Coresi pentru editarea la 1557 a primei cărţi la Braşov, Triodul Penticostar[18].

Activitatea Diaconului Coresi la Braşov este omniprezentă în arhiva istorică a muzeului datorită multor mărturii documentare şi prezenţei în exemplare unice a multor din tipăriturile sale. Un catalog pliant realizat de specialiştii muzeului rectifică datele pe care manualele şcolare le ofereau cu privire la numărul cărţilor tipărite de Coresi. Ca atare consemnăm în loc de 9 cărţi româneşti şi 11 slave un număr de 39 de cărţi în sute de exemplare, care răspândite în toate zonele româneşti au determinat unitatea de limbă a poporului român şi bază a limbii române literare[19].

Dintre aceste exemplare, menţionăm prezenţa în depozitul de carte veche a celebrei „Cazanii a II-a" a lui Coresi tradusă de Iane şi Mihai din Schei prin întrebuinţarea Cazaniei lui Ivan Fiodorov de la Zebludov din Rusia. Valoarea lingvistică a traducerii dovedeşte nivelul deosebit de ridicat al şcolii din Şchei şi ca mărturie reproducem un fragment din textul coresian: „**Dac-am cetit, bine am ispitit şi socotit şi am aflat că toate tâlcuiesc şi mie toate plăcură şi am scris cu tiparul vouă fraţilor românilor să fie pre învăţătură şi vă rog fraţii mei să citiţi şi bine să socotiţi că veţi vedea voi înşivă, cum că e mărgăritarul şi comoară ascunsă într-însele**".

Alături de aceasta, consemnăm prezenţa în aceeaşi arhivă a celor două volume din Octoihul slav al lui Coresi — exemplare unice în ţară — tipărite în 1574—1575 în Schei, precum şi Psaltirea din 1570 sau Sbornicul din 1569, inventariat greşit drept Evanghelie la 1615, datorită supracopertării cu altă scoarţă. Relativ recent s-a descoperit şi Sbornicul slav al lui Coresi din 1580 tipărit şi cu aportul aceluiaşi cărturar scheian Mihai.

O mare importanţă istorică o au Izvoarele coresiene manuscrise slavo-române realizate de copiştii locali sau aduse de pe alte meleaguri pentru a fi folosite în cadrul tipografiei coresiene, manuscrise despre care nu insistăm aici[20].

Pentru secolul al XVII-lea menţionăm prezenţa în acelaşi tezaur de carte veche a tuturor cărţilor care au cristalizat limba română literară, prin circulaţia lor în cele trei ţinuturi româneşti. Consemnăm în acest sens celebra **Biblie de la Bucureşti** din anul 1688 tradusă de Radu şi Şerban Greceanu cu patronajul domnului Şerban Cantacuzino şi sprijinul spiritual al stolnicului Constantin Cantacuzino. Exemplarul scheian este dăruit de către însuşi Constantin Brâncoveanu, făcând parte din primul tiraj al cărţii. Tot din Muntenia se păstrează „Îndreptarea legii" de la Târgovişte din anul 1656 tipărită cu patronajul voievodului Matei Basarab, precum şi cunoscuta „Evanghelie de la Govora" din anul 1642. Pentru Moldova, alături de un manuscris slav provenit de la Ştefan cel Mare (manuscrisul 10) o deosebită valoare estetică o are un Codex aureux „Tetraevanghelul miniat" realizat pe pergament de Mateiaş Logofătul la mânăstirea Rişca din Moldova în anul 1561 şi dăruit Scheilor de către domnitorul Alexandru Lăpuşneanul (manuscris 4). Şi tot din Moldova provine şi „Cazania lui Varlaam" tipărită în două tiraje în cursul anului 1643 de către mitropolitul Varlaam. Ultimele cercetări ale bibliotecii scheiene au scos la iveală opt exemplare din Cazania lui Varlaam, fiind o dovadă a circulaţiei fără precedent a acestei cărţi în spaţiul românesc carpato-dunărean.

Până la 1713 se păstra în Schei şi **Noul Testament de la Bălgrad**, editat la Alba-Iulia de către mitropolitul Simion Ştefan în anul 1648, însă acesta a fost dus în Rusia de către Teodor Corbea, care se stabilise acolo ca translator pentru limbile latine în cadrul cancelariei lui Petru. Împrejurări fericite au făcut ca în pivniţa bisericii din Făgăraş să fie aflat un alt exemplar al Noului Testament de la Bălgrad, dar, fiind foarte deteriorat nu poate fi pus în circulaţie.

Pentru acelaşi secol, în seria manuscriselor consemnăm descoperirea în ultimul timp al celui mai vechi manual de filosofie, în baza manuscrisului 43, datat de specialiştii muzeului pentru sfârşitul secolului al XVI-lea şi începutul celui următor, fiind scris de dascălul scheian mai puţin cunoscut Barbu Hoban[21]. Cele 315 file cuprind trei părţi distincte, care au fost colegate în condiţiile începutului de veac XVII. Cele 177 de file ale primei părţi redactate în limba slavă de Barbu Hoban, prezintă noţiuni de etică, redate şi în limba greacă, precum şi citate din filosofii antichităţii greceşti şi latine[22]. Un capitol aparte îl formează corespondenţa lui Nicodim de Tismana cu patriarhul bulgar Eftimie de Târnovo şi patriarhul rus Ciprian[23].

Partea a doua a manuscrisului provine ditnr-un manuscris moldovean din veacul al XV-lea, copiat de ieromonahul Teoctist de la Putna. Ultima parte a manuscrisului (doar 5 pagini) aparţine tot lui Barbu Hoban, reprezentând un comentariu omiletic asupra Simbolului de credinţă. Alături de Barbu Hoban, în rândul copiştilor de manuscrise menţionăm pe Radu Duma de la care s-au păstrat două manuscrise traduse din slavă după tipăriturile realizate cu patronajul împărătesei Elisabeta Petrovna la Moscova în 1748 şi aduse în Schei de Eustatie Grid, în timpul în care Dimitrie Eustatievici îşi urma studiile la Kiev. Prin aceste traduceri Radu Duma se dovedeşte a fi primul traducător al Mineielor în literatura noastră[24]. Contemporan lui, Radu Tempea II scrie „Istoria sfintei bisearici a Scheilor Braşovului", păstrată în original care compilează şi cea mai veche cronică cu subiect românesc din ţară a cronicarului Vasile de la 1612, care însă nu s-a mai păstrat. Cronica lui Radu Tempea II, scrisă până în anul 1742, când moare, redă evenimentele locale şi naţionale cu începere din anul 1392, fiind una din mărturiile de bază în valorificarea istoriei străbune de pe aceste meleaguri. După modelul ei s-au scris multe alte cronici, în parte păstrate în Schei, parte la Academie. Din cele păstrate în Schei menţionăm cronica lui David Cepescu, Ioan Jipa şi Radu Duma, incluse în vechile catastife din fondul de Protocoale[25].

Pentru secolul al XIX-lea, între valorile bibliofile deosebite menţionăm cele 800 de cărţi provenite din biblioteca prinţului Grigore Brâncoveanu, nepotul marelui domn Constantin Brâncoveanu, care, după detronarea lui Vladimirescu, se stabileşte la Braşov, unde îi sunt înmormântaţi părinţii şi lasă prin testament la 1823 toate cărţile sale pentru şcolile braşovene. Aceste cărţi au fost depozitate în ultimii ani în Schei şi se lucrează în prezent la valorificarea lor.

Tot pentru această perioadă menţionăm cele peste 40 de cărţi provenite de la Anton Pann, care în cadrul celor trei popasuri braşovene (1821, 1828, 1850) a împlinit şi funcţia de dascăl al şcolii şi psalt al bisericii. Întemeiază la Bucureşti prima tipografie de muzică psaltică din ţară, editează un mare număr de cărţi muzicale contribuind la românizarea muzicii bizantine. Parte din aceste cărţi sunt expuse astăzi în expoziţia de bază a muzeului, în sala de clasă „Anton Pann".

Circumstanţele de spaţiu nu ne permit prezentarea şi a altor valori prezente în acest tezaur de carte veche. Sperăm ca studiul de faţă

să suscite interes pentru aceste valori patrimoniale pe nedrept uitate și să contribuie la reevaluarea lor din perspectiva unității de limbă și cultură românească ce trăiește în context modern neșansa identității sale valorice.

4. **Manuscrisele și vechile tipărituri din domeniul Vechiului și Noului Testament aflate în Fondul de carte veche al muzeului — catalog.**

Dintre manuscrisele și vechile tipărituri cu conținut biblic le menționăm pe cele aflate în Fondul de carte veche al muzeului. O parte dintre acestea se află în cercetarea specialiștilor, doritori să scoată la lumină bogăția acestui tezaur neexplorat îndeajuns. Am găsit nimerit să facem și câteva referiri — sumare asupra cărților vizând nu doar aspectul exterior ci, unde a fost posibil, chiar locul de proveniență al lor.

Pentru secolul al XV-lea avem:

1. Ioan Cantacuzin, **Opera polemică împotriva dogmei mahomedanilor și iudeilor,** manuscris slavon, 281 file, legat în lemn și piele în sec. al XVI-lea. Redacție sârbă. Pe fila întâi se face precizarea: „Această carte numită Cantacuzin este dată pentru sufletul roabei lui Dumnezeu Stanca, fiica răposatului prezbiter Mihai, fostul întâi stătător al sfintei biserici brașovene de la Șchei, sora protopopului Vasile, anul 7139/1631 aprilie 21". Interesant de remarcat și textul cu care începe cartea, doar din nevoia de a arăta grija pentru carte a acelor vremuri: „Dacă cineva se va lăcomi să ia sau să vândă această carte sau să o vândă fără să existe un mare năcaz sau nevoie a sfintei biserici, care pentru păcatele noastre se întâmplă sfintei biserici, să fie blestemat de mântuitorul Hristos și de cei 12 apostoli ai lui Hristos și de cei 318 părinți de la Niceia și să fie cu iudeii care au strigat împotriva lui Hristos mântuitorul, sângele lui asupra lor și asupra copiilor lor". Nr. inv. 25.

2. **Tetraevanghelul slavon,** 182 file, îmbrăcat în lemn și piele. Limba slavonă de redacție românească. Provine din Moldova. Nr. inv. 35.

Pentru secolul al XVI-lea avem:

3. **Psaltire slavonă,** manuscris, 190 de file. Provine din casa protopopului Mihai. Însemnarea autorului: fila 190 scrisă în slavo-română: „Am scrisu jupan Toma de la Brașov, fiu al Tomei di în Brașov, unchi popei Mihai." Nr. inv. 7.

4. **Tetraevanghelul miniat,** 1560, manuscris slavon scris pe pergament de Mateiaș, logofăt al lui Alexandru Lăpușneanu, 263 file, nelegat. Limba slavonă, de redacție românească. Fila 189 cuprinde însemnarea autorului (în limba slavonă): „Cu voia Tatălui și săvârșirea Sfântului Duh iar Mateiaș logofăt a binevoit cu a sa cuvioasă bunăvoință și a făcut acest Tetraevanghel și l-a dat să fie întru rugăciune pentru sine și pentru soția lui și pentru copiii lor și pentru pomenirea părinților lor, la mânăstirea care se numește Mal, unde este hramul sfântului arhierarh și făcător de minuni Nicolae, să le fie lor pomenire în veacuri fără de sfârșit. În zilele binecinstitorului și iubitorului de Hristos Ioan Alexandru Voievod, domnul Țării Moldovlahice și în vremea arhiepiscopului de Neamț kir Grigorie, în anul 7068/1560 luna iunie 29." Nr. inv. 4.

5. **Psaltire slavonă,** diaconul Coresi, 1577—1578, tipărită la Braşov, 211 file, legată în lemn şi piele, nr. inv. 85.

6. Timofeev Mstilaveţ, **Tâlc de evanghelie,** 1575, tipărit la Vilnius, Lituania, 400 de file. Legat în lemn şi catifea verzuie. La fila 395 găsim însemnarea autorului: „S-a săvârşit această carte evanghelie de la naşterea lui Is. Hr. 1575 martie 30" scrisă în limba slavonă. Pe coperta a doua, interioară, aflăm scrisă în româno-chirilică provenienţa: „Să se ştie că această sfântă evanghelie au fost făgăduită de taica, de Balia logofăt, sfintei biserici de la Schei şi eu Necula păharnicul, după moartea tatălui mieu datu-o-am şi eu să fie pomană şi să se pomeniască numele Balia, Voica, Necula, Stana... luna august, 25 zile, liat 7141/1633." Nr. înv. 8.

7. **Biblia slavonă,** 1581, tipărită de Ioan Fiodorov la Ostrog, Rusia. Două exemplare. Exemplarul I, 627 file, legat în lemn şi piele. Grafie chirilică, provenienţă: „Să se ştie că această biblie / este / adusă din Ţara Rumânească ot Bucureşti." Nr. înv. 127. Exemplarul II, 620 file, provenienţă: „Această sf. carte a Sf. Biserici a Bolgarsechiului", (adică a Scheiului) 1768. Nr. înv. 159.

8. Diaconul Coresi, **Evanghelia cu învăţătură,** 1580—1581, tipărită în limba română la Braşov în colaborare cu protopopii Iane şi Mihai din Schei, 622 file. Legată în lemn şi piele. Nr. înv. 86.

Pentru secolele XVI—XVII avem:

9. **Parimier românesc,** manuscris terminat la 1613 de popa Vasile, copiat de mai mulţi autori. Are 67 file şi este scris în Scheii Braşovului. Legat în carton şi piele. La fila 31 avem însemnarea autorului: „Am scris eu, Vasilie, fiul popei Mihai din Braşov 7121/1613." Nr. inv. 36.

10. **Istoria lui Varlaam şi Ioasav,** tipărită în slavonă în Rusia pe vremea lui Petru Movilă (1597—1647). Are 363 file, lipseşte foaia de titlu. E legat în lemn şi piele. Nr. inv. 93.

11. **Cuvântare apostolească,** tipăritură rusească, Kiev, 1603. Are 816 file şi este legat în lemn şi piele. Provenienţă: Această carte numită Cuvântare apostolească a fost dată de mâna preasfinţitului Mitropolit şi părinte al nostru Chir Ghenadie, Arhiepiscop a toată Ţara Ardealului etc., şi a dăruit-o sfintei biserici din Schei..." Nr. înv. 100.

12. **Tâlc de evanghelie,** tipăritură rusească, 1636, Kiev, 532 file, legat în lemn şi catifea neagră. Nr. inv. 201.

13. **Evanghelie învăţătoare,** sau cazanie peste duminecile anului şi la praznice împărăteşti şi la alţi sfinţi mari, scoasă şi primenită de pe limbă rusească cu voia şi cu cheltuiala creştinului domn Mateiu Basaraba voievod, iar cu osteneala şi izvodirea lui Silivestru eromonah. Tipărită întru dumnezeiasca lavră Govora, care iaste hramul Născătoarei de Dumnezeu, de la naşterea lumii 7151/1642 luna septembrie ziua 28." Nr. inv. 1169.

14. **Carte românească de învăţătură,** „dumenecele de peste an şi la praznice împărăteşti şi la svânţi mari cu sziba şi cu toată cheltuiala lui Vasilie voivodul şi domnul Ţării Moldovei din multe scripturi tălmăcită din limba slovenească pre limba romenească de la Varlaam mi-

tropolitul de Ţara Moldovei, în Tipariul domnesc în mânăstirea a trei Stele în Iaşi de la Hr. 1643."

Exemplar I — 384 file, legat în lemn şi piele, grafie chirilică. Nr. inv. 2017.

Exemplar II — Lipsă primele 221 file, grafie chirilică. Nr. inv. 1740.
Exemplar III — 381 file. Nr. inv. 1575.
Exemplar IV — 384 file. Nr. inv. 1227.
Exemplar V — Lipsă foaia de titlu. Nr. inv. 2037.
Exemplar VI — 267 file, legat în lemn şi piele. Nr. inv. 1935.
Exemplar VII — 377 file, lipsă primele 6 file. Nr. inv. 457.
Exemplar VIII — Nr. inv. 2260.

15. **Apostol cu cuvântări,** Moscova, 1643, în vremea ţarului Mihail Teodorovici, lipsă foia de titlu, 428 file. Provine din csaa protopopului Mihai. Nr. inv. 90.

16. **Expositio patrum graecorum in Psalmos,** Veneţia, 1646, vol. II, limba latină şi greacă. Nr. inv. 1303.

17. **Noul Testament** „sau împăcarea, cu legea noao a lui Is. Hr. domnului nostru izvodită cu mare socotinţă de grecescu şi slavonescu, pre limba românească, cu îndrumarea şi porunca dempreună cu toată cheltuiala Măriei Sale Gregorie Racoţi craiul Ardealului i procia. Tipăritu-s-au întru a Măriei Sale tipografie, dentâiu noou în Ardeal în cetatea Belgradului, anii de la întruparea Domnului şi mântuitorului nostru Is. Hr. **1648** luna lui Ghenariu 20". Cca. 330 file. Exemplar foarte defectuos provenit din Viştea de Jos. Nr. inv. 1597.

18. **Apostolul** „... tocmită de pe orânduiala grecescului Apostol, acum întâi s-au tipărit, de-n porunca şi toată cheltuiala" (...), Io Şerban (Basarab) Voievod, adevăratul nepot a preabunului bătrân Şerban Basarab Voievod întru folosul şi înţelegerea prevoslavnicei rumâneşti biserici ispravnic fiind prea sfinţitul Kir Teodosie, Mitropolitul ţării, în scaunul mitropoliei Bucureştilor, tipărindu-să la anul de la spesenia lumii 1683". 178 file, legat în lemn şi piele. Lipsă o copertă pentru primul exemplar şi ambele coperţi pentru al doilea. Nr. inv. 1773, 1818.

19. **Noul Testament,** Francfurt pe Main, 1692, limba greacă, editat de Rodolphus Leusdenus, 304 pag., incomplet, legat în cartoc, lipsă coperta II. Nr. inv. 1465.

20. Martin Luther, **Biblia,** Wittenberg, 1696, legat în carton şi piele. Limba germană. Nr. inv. 1170.

21. **Evanghelie,** tipărită în vremea lui Constantin Basarab Voevod, în Ţara Românească, mitropolit fiind Kir Teodosie, tipărită la mânăstirea Snagov în anul 1697 de smeritul ieromonah Antim Ivireanul.

Ex. I — 177 file, limba română, grafie chirilică, legat în lemn şi piele, 1699. Nr. inv. 2609.

Ex. II — 71 file, manuscris copiat de Dumitru Pop la anul 1722, grafie chirilică, legat în lemn şi piele. Nr. inv. 1599.

22. **Kyriacodromion sau Evanghelie învăţătoare** „... pe vremea înălţatului Iosif al II-lea craiul Budei şi al Ţării Ungureşti şi al Ardealului", guvernatorul ţării fiind Bamfi Gheorghe şi cu blagoslovenia prea

sfinţitului Atanasie, mitropolitul din Belgrad în anul 1699, tipograf fiind Mihai Iştvanovici.

Ex. I — 415 file, grafie latină. Nr. inv. 1590.

Ex. II — 415 file, provenienţă Rodbav. Nr. inv. 1602.

Ex. III — 414 file, provenienţă Rupea, grafie chirilică. Nr. inv. 1628.

Ex. IV — 515 file, grafie chirilică. Nr. inv. 2103.

Ex. V — 515 file. Nr. inv. 2118.

Ex. VI. — 468 file, lipsă primele 4 file, grafie chirilică. Nr. inv. 2278.

23. **Cazanii de prăznuire,** „la toate praznicele cele dumnezeieşti, ale lui Ilie Miniat (...) în zilele (...) domnului nostru Io Mihaiu Racoviţă Voevod (...) cu blagoslovenia şi cu toată cheltuiala prea sfinţitului mitropolit Kir Neofit de la Krit... în anul 1700", Bucureşti.

Ex. I — 267 — file, grafie chirilică. Nr. inv. 1583.

Ex. II — 267 file, grafie latină, provenienţă: „Nicolae Popovici din Homorod scaonu Codlei." Nr. inv. 1601.

24. **Apostol,** Buzău, 1704, în vremea lui Constantin Basarab Voevod şi cu blagoslovenia „prea sfinţitului părinte Kir Teodosie, mitropolitul a toată Ungrovlahia", 177 file, legat în lemn şi piele. Nr. inv. 2061.

25. Radu Tempea, **Tâlcul evangheliilor,** manuscris, 1719—1721, cca. 2.000 pag., Nr. inv. 40.

26. **Evanghelie,** Bucureşti, 1723, în timpul domnitorului Nicolae Alexandru Voevod Mavrocordat, cu binecuvântarea mitropolitului Daniil al Ţării Româneşti, tipărită de preotul Stoica Iacovici.

Ex. I — 180 file, legat în lemn şi piele. Nr. inv. 2039.

Ex. II — 180 file, legat în lemn şi piele. Nr. inv. 1936.

Ex. III — 180 file, legat în lemn şi piele, provenienţă: Toderiţa. Nr. inv. 1936.

Ex. IV — 125 file, ferecat în argint. Nr. inv. 463.

27. **Kyriacodromion sau Evanghelia învăţătoare,** tipărită în vremea domnitorului Constantin Nicolae Voevod, cu binecuvântarea mitropolitului Ştefan al Ungrovlahiei în anul 1732, de preotul Stoica Iacovici Tipograful, Bucureşti. Muzeul deţine 9 exemplare provenite din diferite parohii din ţară.

28. Georgius Pritius; M. Carl Gottlob Hofmann, **Introductio in lectionem Novi Testamenti,** Lipsiae, 1737. Provenienţă liceul „Andrei Şaguna" din Braşov. Circulaţie: pe coperta I, în grafie chirilică: „Această carte s-a cinstit de domnu Gheorghe Nica bibliotecii şcoalelor naţionale româneşti din Cetatea Braşovului. Braşov în 15 iulie 1835". Nr. inv. 851.

29. **Evanghelie slavonă,** Moscova, 1741. Dăruită de Elisaveta Petrovna, împărăteasa Rusiei, 487 file. Gravuri. Legată în catifea roşie, medalion în aramă cu emblema „Sf. Nicolae şi 6 ţinte. Nr. inv. 567.

30. Christoph Starke, **Synopsis Bibliotecae Exegeticae in Novum Testamentum,** Leipzig, 1741. Două volume. Nr. inv. 573, 574.

31. **Cazanii,** Bucureşti, 1742, pe vremea domnitorului Mihai Racoviţă Voevod, cu binecuvântarea mitropolitului Neofit de la Crit, al Ţării Româneşti. Se găsesc cinci exemplare din diferite parohii.

32. **Evanghelie,** Bucureşti, 1742, tipărită de preotul Stoica Iacovici, în vremea mitropolitului Neofit, la Bucureşti. Se găsesc tot cinci exemplare. Nr. inv. 1741, 1795, 1875, 1944, 2190.

33. **Apostol,** Buzău, 1743, în timpul episcopului Metodie al Buzăului, de către Ioan Stoicovici tipograful. Sunt două exemplare, primul de provenienţă din parohia Cetate-Braşov (Nr. inv. 220), al doilea din parohia Toderiţa-Făgăraş (Nr. inv. 1937).

34. **Apostol,** Bucureşti, 1743, 178 file; legat în carton şi piele. Stare slabă de conservare; provenienţă Bis. Sf. Treime — Tocile, Braşov, Nr. inv. 430.

35. **Psaltire,** Iaşi, 1743, în vremea domnitorului Ioan Nicolae Mavrocordat, cu blagoslovenia mitropolitului Nichifor Peloponesianul, tipărită de Anca Sotiriovici de la Tasos. Legat în lemn şi piele. Nr. inv. 2443.

36. **Biblia Sacra,** Ausburg, 1746, „vulgatu editionis, volumen II, editio sexta". Nr. inv. 884.

37. **Cazanii,** Râmnic, 1748, tipărită în vremea domnitorului Grigore Ghica Voievod în a doua domnie, pe cheltuiala mitropolitului Kir Neofit şi a episcopului Climent al Râmnicului, de către preotul Mihai Atanasie Popovici, tipograful Râmnicului. Muzeul deţine 4 exemplare. Nr. inv. 1584, 1706, 1884, 2086.

38. **Evanghelie,** Bucureşti, 1750, cu cheltuiala Prea Sfinţitului Neofit Criteanul, mitropolitul Ţării Româneşti, tipărită de Grigore tipograful. S-au păstrat 4 exemplare. Nr. inv. 1933, 2047, 2091, 2535.

39. **Psaltire,** Râmnic, 1751, în vremea domnitorului Grigorie Ghica Voievod, pe cheltuiala şi cu blagoslovenia Prea Sfinţitului Grigorie, episcopul Râmnicului, tipărite de George Atanasievici. Nr. inv. 2564.

40. **Evanghelie,** Kiev, Lavra Pecersca, 1753, tipărită cu patronajul Elisavetei Petrovna. Dăruită de această împărătească bisericii din Schei. 544 file; limba rusă, legată în lemn şi piele. Nr. inv. 515.

41. **Sfânta şi Dumnezeiasca Evanghelie,** Râmnic, 1754, în vremea domnitorului Mihail Constantin Şuţul Voievod, cu binecuvântarea episcopului Filaret al Râmnicului, tipărită de ieromonahul Climent şi de preotul Constantin Râmnicean. 152 file, tipăritură incompletă. Legată în lemn şi piele. Nr. inv. 2615.

42. **Psaltirea fericitului prooroc şi împărat David,** Bucureşti, 1756, în vremea voievodului Constantin Nicolae şi cu cheltuiala mitropolitului Ungrovlahiei, Kir Filaret, tipărită de Barbu Tipograful. Se păstrează două exemplare.

43. **Sfânta şi dumnezeiasca Evanghelie,** Bucureşti, 1760, în vremea domnitorului Scarlat Grigorie Ghica, cu binecuvântarea prea sfinţitului Grigorie, mitropolit a toată Ţara Românească, tipărită de Iordache Stoicovici. Muzeul deţine trei exemplare.

44. **Biblia** care cuprinde toate slujbele întregului an, Lipsia, 1761, în limba greacă, 1516 pagini. Nr. inv. 1426.

45. **Sfânta şi dumnezeiasca a lui Iisus Hristos Evanghelie,** Blaj, 1765, în vremea Mariei Tereza cu binecuvântarea prea sfinţitului Atanasie Rădnic, episcopul Făgăraşului. Legată în lemn şi piele. Stare de conservare slabă. Nr. inv. 2077.

46. **Apostol,** Blaj, 1767, tipărit după rânduiala răsăriteană de Petru Râmniceanul Tipograful. 138 file, legată în lemn şi piele. Nr. inv. 2121. Ex. II — descriere identică, nr. inv. 2162.

47. **Cazanii,** Bucureşti, 1768, în zilele domnitorului Scarlat Ghica Voievod şi pe cheltuiala mitropolitului Ungrovlahiei Kir Grigore; tipograf fiind preotul Constantin Râmniceanul, 410 file. Nr. inv. 1900. Muzeul mai deţine încă 5 exemplare.

48. **Apostol,** Râmnic, 1774, tipărit cu binecuvântarea şi cu toată cheltuiala mitropolitului Grigorie în timpul domnitorului Alexandru Ioan Ipsilanti. Muzeul mai deţine încă 7 exemplare.

49. **Evanghelie,** Bucureşti, 1775, în vremea domnitorului Alexandru Ipsilanti şi cu binecuvântarea aceluiaşi mitropolit Grigore al Ţării Româneşti tipărită de Dimitrie Petrovici. Există încă alte trei exemplare.

50. **Sfânta şi dumnezeiasca lui Iisus Hristos Evanghelie,** Blaj, 1776, în vremea reginei Maria Tereza cu binecuvântarea episcopului Grigorie Maer, vlădica Făgăraşului, în tipografia lui Petru Popovici Râmniceanul din Blaj. Există două exemplare.

51. **Cazanii,** Râmnic, 1781, în vremea voievodului Alexandru Ipsilanti şi pe cheltuiala episcopului Filaret al Râmnicului, tipărită de Climent Ieromonahul şi popa Constandin. Mai există încă două exemplare.

52. **Sinopsis,** Râmnic, 1783, tipărită în vremea domnitorului Nicolae Caragea şi cu binecuvântarea şi cheltuiala aceluiaşi episcop de Râmnic Filaret. S-a tipărit de Dimitrie Mihai Popovici, tipograful Râmnicului. Legat în carton, 123 file. Nr. inv. 332.

53. **Sfânta şi dumnezeiasca Evanghelie,** Râmnic, 1784, în vremea domnitorului Mihail Constandin Şuţul Voievod cu binecuvântarea şi cheltuiala episcopului Filaret al Râmnicului, tipografi fiind aceiaşi ca şi cu un an în urmă. Muzeul deţine două exemplare. Nr. inv. 1234 şi 465.

54. **Apostol,** Bucureşti, 1784, tipărit cu binecuvântarea mitropolitului Grigorie al Ungrovlahiei după 24 de ani de arhipăstorire, tipograf fiind Stanciu Tomovici. Nr. inv. 2106.

55. **Evanghelie,** Veneţia, 1785, în limba greacă; 4 file — manuscris Radu Duma. Nr. inv. 482.

56. **Novum Jesu — Christi Testamentum,** Monachii, 1788, legat în carton, 426 pagini. Donaţie a preotului I. Popiţa — Braşov. Nr. inv. 1742.

57. **Dezvoltele şi tâlcuitele Evanghelii,** Sibiu, 1790, în vremea episcopului Gherasim Adamovici al neuniţilor din Ardeal şi dăruită bibliotecii parohiei ortodoxe din Cetatea Braşovului în 1890 de către B. Baiulescu — parohul. Nr. inv. 409.

58. **Johann Wilhelm Schmid, Uber den Geist der Sitten Lehre Jesu und Seiner Apostel,** Jena, 1790. Legată în carton, 428 pagini, provenit de la Liceul Andrei Şaguna. Nr. inv. 1016.

59. **Cazanie,** Râmnic, 1792, cu binecuvântarea mitropolitului Filaret tipărită de Dimitrie Mihailo Popovici în tipografia Râmnicului. Muzeul păstrează două exemplare. Nr. inv. 2334, 2440.

60. **Biblion istoricon,** Veneţia, 1792, limba greacă, 556 pagini legată în carton; provenienţă mânăstirea Sâmbăta. Nr. inv. 2275.

61. **Adunarea Cazaniilor,** Viena, 1793, tipărită cu binecuvântarea mitropolitului de Carloviţ în tipografia lui Ştefan Novacovici. Muzeul deţine 4 exemplare.

62. **Sfânta şi dumnezeiasca Evanghelie,** Râmnic, 1794, în vremea domnitorului Alexandru Constantin Moruzi Voievod, cu binecuvântarea mitropolitului Ungrovlahiei Dositeiu şi pe cheltuiala episcopului Nectarie al Râmnicului. Tipărită de Dimitri Mihailovici şi preotul Gheorghe Constantin. Nr. inv. 1934.

63. **Apostol,** Râmnic, 1794, datele sunt identice cu cel de la nr. 62. Muzeul deţine încă trei exemplare de provenienţă diferită.

64. **Testamentul Nou,** Blaj, 1795. Muzeul păstrează două exemplare de provenienţă diferită. Nr. inv. 1642, 2134.

65. **Biblia,** Blaj, 1795, în vremea împăratului Francisc al II-lea şi cu binecuvântarea episcopului Ioan Bob al Făgăraşului. Muzeul deţine încă 9 exemplare de provenienţă diferită.

66. **Exegetisches Handbuch des Neuen Testamentes,** Leipzig, 1795, 5 volume, (colegat), 172 pagini legate în carton şi piele. Donate de Bartolomeu Baiulescu. Provenienţă parohia „Sfânta Adormire", Braşov Cetate. Nr. inv. 662.

67. **Cazanie,** manuscris, 1795, grafie chirilică. Nr. inv. 1696.

68. **D. Jo. Jac. Giresbach, Synopsis Evangheliorum Matthaei, Marci et Lucae,** Halae Saxorum, 1797, 331 pagini. Provenienţă Liceul Andrei Şaguna.

69. **I.G. Herder Von Gottes Sohn der Welt Heiland, nach Johannes Evanghelium,** Riga, 416 pagini. Legat în carton. Nr. inv. 968.

70. **Eregetisches Handbuch des Neuen Testamentes,** Leipzig, 1800, 470 pagini, legat în carton. Provenienţă biserica Sfânta Adormire, Cetate, din cărţile lui B. Baiulescu. Nr. inv. 664.

71. **Zweimal zwei und funfzig anserlesene biblische Historien aus den Alten und Neuen Testamente der Jugend zum Besten abgefasset,** von Johann Hübnern, Leipzig, 1800, legat în carton. Provenienţă biserica „Sf. Adormire", donaţie B. Baiulescu. Nr. inv. 672.

72. **Henrich Eberhard Gotlob Paulus, Komentar über das Neue Testament,** Lübek, 1800, 746 pagini, provenienţă Liceul A. Şaguna. Nr. inv. 768 şi alt exemplar nr. inv. 769 ce ar putea fi identificat cu volumul al doilea.

73. **Psaltirea prooroculul şi împăratului David,** Bucureşti, 1801, în vremea domnitorului Alexandru Şuţul şi cu binecuvântarea mitropolitului Dionisie. Conţine 172 file; legate în carton şi piele. Provenienţă parohia Sf. Nicolae din Schei. Nr. inv. 169.

74. **Apostol,** Blaj, 1802, în vremea împăratului Francisc al II-lea, cu binecuvântarea episcopului Ioan Bob al Făgăraşului tipărit cu tiparul Seminarului. Muzeul deţine 5 exemplare.

75. **Psaltire**, Kiev, Lavra Pecersca, 1802, în limba rusă, 338 de file, legată în lemn şi piele, tipărită în timpul împăratului Alexandru Pavlovici şi dăruită în zilele împăratului Ferdinand I bibliotecii şcolilor româneşti din Cetatea Braşovului. Nr. inv. 204.

76. **Eregetisches Handbuch des Neuen Testamentes**, 1802, Achtenzehntes Stük, colegat, 461 pagini, legat în carton şi piele. Din biblioteca parohului B. Baiulescu. Nr. inv. 664.

77. **Cazanie**, manuscris 1901—1803, copiat de logofătul Mihail Munteanul din Zărneşti, 192 file, legat în carton şi piele. Nr. inv. 1695.

5. **Concluzii**

Braşovul — străveche vatră de cultură şi simţire românească a facilitat, prin poziţionarea sa geografică, dezvoltarea încă de timpuriu a unei societăţi economice prospere. Din sânul ei s-au ridicat multe din figurile marcante ale culturii române de mai târziu. Nenumăratele danii ale domnitorilor sau boierilor din acele vremuri au făcut posibilă apariţia unei şcoli româneşti, pe lângă biserica parohială a scheienilor, recunoscuţi în istorie prin grija pe care au avut-o pentru păstrarea conştiinţei româneşti ortodoxe în faţa pericolului străin şi chiar a influenţei greco-catolice în Ardeal. Această atitudine incisivă în faţa nevoilor vremii a fost evocată şi păstrată cu sfinţenie la prima şcoală românească din Schei.

Valoarea acestei şcoli stă atât în personalităţile care s-au perindat în diferite perioade pe aici cât şi în valorosul tezaur de carte veche. Prezentarea câtorva din aceste comori rare mi s-a părut imperios necesară în nevoia de a semnala vastitatea unui spaţiu de cercetare neexplorat îndeajuns.

Catalogul manuscriselor şi tipăriturilor cu caracter biblic au fost grupate în ordinea apariţiei lor după unul din cataloagele generale aflate în grija muzeului. Multitudinea Evangheliilor, Cazaniilor sau Apostolelor ne fac să înţelegem importanţa Bisericii de păstrătoare nu numai a adevărului dumnezeiesc ci şi a dimensiunii liturgice a culturii. În acest context Pavel Florevski avea să spună: „Credinţa determină cultul şi cultul determină concepţia despre lume, din care se naşte cultura".

Contemporaneitatea va trebui să rămână sensibilă faţă de acest tezaur, să-şi educe tinerii în valorificarea şi păstrarea lui, descoperindu-şi identitatea naţională şi spirituală în funcţie de percepţia umanităţii faţă de acest act creator.

Deşi, lăsat oarecum în voia soartei, Muzeul Primei Şcoli româneşti din Scheii Braşovului te impresionează nu numai prin multitudinea lucrărilor păstrate ci şi prin erudiţia unui neobosit cercetător — profesorul Vasile Oltean — ce se înscrie pe linia înaintaşilor săi. Cu toate acestea nu poate să nu te întristeze lipsa de interes a celor ce sunt în măsură să conserve acest tezaur. Poate că atunci când vom înţelege viaţa cărţii având drept argument marea Carte a Vieţii vom şti să privim responsabil comoara acestei prime şcoli româneşti.

Pr. drd. CRISTIAN MUNTEAN

Note bibliografice:

1. Vasile Oltean, **Acte, documente şi scrisori din Şcheii Braşovului**, Edit. Minerva, Bucureşti, 1980, p. 13.

2. Vasile Oltean, **Cea mai veche bibliotecă românească din Şcheii Braşovului,** în **„Drum nou"**, Braşov, 5 martie 1978, p. 3 şi idem, **Brâncoveanu — văzut prin documentele din Şchei,** în **Astra,** nr. 12, 1972, p. 21.

3. Vezi Vasile Oltean, **Prima Şcoală românească — controverse în jurul datării,** în **Astra,** nr. III/77; Vasile Oltean, **Întâia Şcoală românească din Şcheii Braşovului,** Comitetul de cultură şi educaţie socialistă al jud. Braşov, Braşov, 1981, p. 11—12, în comparaţie cu celelalte informaţii cunoscute până la acea dată: Sterie Stinghe, **Istoria Beserecei Şcheailor Braşovului,** manuscript de la Radu Tempea, Braşov, 1899, Andrei Bârseanu, **Istoria şcoalelor române greco-catolice din Braşov,** Braşov, 1902, Nicolae Sulică, **Cea mai veche şcoală românească din cuprinsul României întregite,** în **Omagiu lui Kiriţescu,** Târgu Mureş, 1937, sau Emil Micu, **Prima şcoală românească** în **Orizont didactic,** Braşov, 1938 şi lucrările nu s-ar opri doar la acestea.

4. Vezi şi Vasile Oltean, **Op. cit.,** p. 25—29 şi Emil Micu, **Tiparniţa lui Petcu Soarul** în **Cumidava,** Braşov, IV/1970, p. 178.

5. Vasile Oltean, **Op. cit.,** p. 66 şi Faust Remus, **220 de ani de la redactarea primei gramatici româneşti,** în **Drum nou,** Braşov, 7 aug. 1977.

6. Vezi Candid Muşlea, **O dinastie de preoţi şi protopopi Radu Tempea,** Braşov 1939, Vasile Oltean, **Şcoala de copişti din Scheii Braşovului,** în **Astra, nr.** 4/1980, p. 54, idem, **Dumeştii — o familie de cărturari în epoca luminilor,** în **Îndrumător Bisericesc,** Sibiu, 1980, idem, **Întâia Şcoală românească. . .,** p. 63 ş.u., iar pentru G. Ucenescu vezi V. Oltean, **Imnul naţional Deşteaptă-te române, scurt istoric,** Ed. Orientul latin, Braşov, 1998, 64 p.

7. Vezi Fond **Protocoale,** catastif 1, în Arhiva Primei şcoli româneşti din Scheii Braşovului, p. 21.

8. Vezi pictura ce-l reprezintă pe Mihai Viteazul intrând în Braşov, realizată după documentele existente, în pridvorul închis al Bisericii Sf. Nicolae din Scheii Braşovului.

9. Vezi nota 7, p. 29.

10. Vezi Fond **Protocoale,** catastif 1, în Arhiva primei şcoli româneşti din Scheii Braşovului.

11. Este vorba de „Cheia înţelesului", tipărită la Bucureşti în anul 1678 şi dăruită Scheilor de mitropolitul moldovean Varlaam.

12. Este vorba de cartea de înţelepciune „Ioan Scărariul" întrebuinţată mult în şcoala românească medievală.

13. Vezi Constantin Lacea, **Biblioteca veche a bisericii Sf. Nicolae din Braşov** în **Transilvania,** nr. XI, 1909, p. 100—105.

14. Vezi nota 10, p. 54.

15. Vezi Vasile Oltean, **Cea mai veche bibliotecă românească în Şcheii Braşovului** în **Drum nou,** Braşov, 5 martie 1978, p. 6.

16. Vezi Vasile Oltean, **Dumeştii — o familie de cărturari în epoca luminilor, Indrumător bisericesc**, Sibiu, 1980 şi Vasile Oltean, **Intâia şcoală românească din Şcheii Braşovului**, Braşov, 1981, p. 63—92.

17. V. Olteanu, **Întâia şcoală românească...**, p. 6—11.

18. V. Oltean, **Tipărituri româneşti existente la Braşov — Catalog (1539—1750)**, Braşov, 1980 şi Idem, **Acte, documente şi scrisori din Şcheii Braşovului**, Bucureşti, 1980.

19. Vezi Ion Gheţie, Al. Mareş, **Diaconul Coresi şi izbânda scrisului în limba română**, Bucureşti, 1944 şi V. Oltean, **Mediul cultural românesc braşovean în epoca tiparului coresian**, în **Coresi în cultura românească — Studii şi cercetări**, Bucureşti, 1983.

20. Vezi Arhiva istorică din Schei — Fond Protocoale.

21. Drd. Vasile Oltean, **Un străvechi manual de filosofie din arhiva istorică a muzeului bisericii Sf. Nicolae din Şcheii Braşovului**, în **Mitropolia Ardealului**, nr. 5—6, 1983.

22. Drd. Vasile Oltean, **Primul parimiar românesc**, teză de doctorat, Bucureşti, 1997, p. 81 — (litografiat).

23. Vezi Vasile Oltean, **Mărturii inedite despre cuviosul Nicodim de la Tismana într-un manuscris din secolul al XVI-lea şi al XVII-lea aflat în Şcheii Braşovului**, în **Mitropolia Olteniei**, nr. 7—8, 1983.

24. N. State (N. Sulică), **Înştiinţări — Câteva capitole din trecutul românilor din Şcheii Braşovului**, Braşov, 1906, p. 136 şi Nicolae Albu, **Doi cărturari braşoveni din veacul al XVIII-lea**, în B.O.R., nr. 9—10, 1963.

25. Pentru edificare asupra rolului deosebit al familiei de copişti Tempea, se poate cerceta excelenta monografie a cercetătorului Candid Muşlea, **O dinastie de preoţi şi protopopi Radu Tempea**, Braşov, 1939, iar pentru cronicile rămase în Şchei se poate cerceta Arhiva Muzeului, fondul **Protocoale**, catastif 3.

## DUMINICA A XXXI-A DUPĂ RUSALII — STRIGĂTUL ORBULUI DIN IERIHON

**Şi cei ce mergeau înainte îl certau ca să tacă, dar el cu atât mai tare striga: Fiule al lui David, miluieşte-mă!**

Iubiţi credincioşi,

Aţi recunoscut în cuvintele de mai sus, credem, strigătul sfâşietor al Orbului din Ierihon din Evanghelia ce s-a citit astăzi... Le-am ales pentru începutul cuvântului nostru, pentru că în ele se cuprinde, deodată, strigătul întregii omeniri şi al fiecăruia dintre noi. Minunea vindecării Orbului din Ierihon este, desigur, un eveniment concret, real, o vindecare circumcisă itinerarului pământesc-istoric al Mântuitorului nostru Iisus Hristos. Dar, ca în cazul tuturor vindecărilor, nu trebuie să privim izolat această minune, ci să ne dăm seama că ea, alături de toate celelalte, anunţă Marea Vindecare, adică MÂNTUIREA neamului omenesc. Episodul din Ierihon este relatat de Evanghelistul Luca la cap. 18. Cum el prezintă misiunea Mântuitorului într-o ordine cronologică, ne dăm seama că vindecarea orbului a fost săvârşită cu puţin timp înainte de **patimi, moarte şi înviere,** evenimente prin care se va pecetlui lucrarea de mântuire **(vindecare)** a omenirii din robia păcatului şi a morţii, inclusiv, aşadar, din **orbirea** în care se zbătuse până atunci. Prin strigătul ierihoneanului, **„Iisuse, Fiul lui David, miluieşte-mă!"**, înţelegem, desigur, durerea lui, dar şi faptul că era **porta-vocea** neamului omenesc. Strigătul lui nu este, însă, doar al omenirii de până la el, sau al celei contemporane lui. Este suspinul tuturor oamenilor, până la sfârşitul veacurilor. În acest sens am spus că este şi strigătul nostru, al fiecăruia...

Iubiţi credincioşi, spre deosebire de semenul nostru din Ierihon, care suferea de o orbire fizică, cu un anumit diagnostic, care — cu mijloacele moderne de astăzi — ar putea fi acum vindecată, noi suferim, trebuie să recunoaştem smerit, de o orbire mult mai gravă, aceea a ochilor sufletului, pe care numai Mântuitorul ne-o poate vindeca. În suspinul ierihoneanului recunoaştem propriul nostru suspin: ca şi el, ne dăm seama că numai Iisus, Fiul lui David, ne poate lecui. Desigur, fără a ne exclude pe noi, preoţii, mărturisim acum că ori de câte ori recitim acest episod (la fel şi altele similare) simţim în strigarea lui şi suspinul fraţiilor voastre, mai ales a celor pe care vă ştim că aveţi o suferinţă fizică sau sufletească mai grea, o problemă de familie mai delicată etc.

Privindu-vă în aceste momente, parcă vă auzim multora strigarea, chiar nerostită cu voce tare: **Iisuse, Fiul lui David, miluieşte-mă, ajută-mă să mă însănătoşesc!** Sau: **Vindecă, Doamne,** pe altcineva din familie: **tata, mama, fratele, copilul**... Sau: **ajută-mă să-mi găsesc un serviciu, să pot supravieţui, să-mi plătesc datoriile; să găsesc un om de caracter pentru căsătorie; să văd şi să înţeleg mai bine rostul vieţii mele pe pământ, că uneori mă simt parcă orb**... În rezumat: **miluieşte-mă, MÂNTUIEŞTE-MĂ!** Sunt strigăte justificate, cu probleme şi dureri personale, pe care le rostim deseori, privind spre cer. Dar, strigând pentru noi şi cei dragi ai noştri, să nu uităm a striga şi pentru durerile neamului nostru românesc, pentru orbirea lui, pentru decăderea lui, pentru suferinţele de tot felul, dar, mai presus de toate, **pentru mântuirea lui.** Făcând aşa vom urma pilda tuturor sfinţilor români, dar şi altor iluştri înaintaşi, care, **uitând de ei şi durerile personale,** şi-au identificat idealurile cu idealul naţiunii, acela de a vieţui ca un popor demn, nerobit nici de străini, nici de boli, nici de patimi...

Iubiţi credincioşi, între exemplele cele mai fericite în acest sens, evocăm „strigătul" poetului nostru **cel de toate zilele, Eminescu.** Socotim potrivită această evocare[1], întrucât în ziua de 15 a lunii ianuarie, lună în care ne găsim acum, toţi românii din ţară şi de pretutindeni îşi amintesc că la această dată s-a născut poetul român cel mai reprezentativ, a cărui operă, circumscrisă pentru veşnicie spaţiului spiritual, poate fi asemuită în plan material cu **pâinea noastră cea de toate zilele.** Emoţia ce ne stăpâneşte atunci când spunem **poetul nostru cel de toate zilele,** este mult apropiată evlaviei pe care o simţim când rostim rugăciunea **Tatăl nostru,** pentru că ştim că hrana zilnică, duhovnicească şi materială, pe care o cerem de la Dumnezeu, ne este oferită cu îmbelşugare de semeni de-ai noştri, din prezent şi din trecut, prin care El îşi împlineşte voia. Recunoaştem, aşadar, şi în Eminescu un **semen** plin de solicitudine, care lucrează tainic, deodată cu cei aleşi ai Domnului, şi care ne dăruieşte jertfelnic (şi zilnic dacă vrem!), **pâinea spirituală** de care avem atâta nevoie. Mai ales în aceste timpuri marcate de incertitudini şi tot mai dese frustrări, Eminescu iese prietenos în întâmpinarea conaţionalilor, cu afabilă compasiune, **cântând** durerea tuturor şi a fiecăruia-n parte, prin nemuritoarele-i versuri, totodată rostind în locul nostru simţăminte ce ne copleşesc, în pagini de proză inedită, la care se asociază cele de gazetar de atitudine, interesat numai de soarta naţiunii române, întărindu-ne nădejdea în mai bine şi îndemnându-ne, parcă, la o mai înaltă conştiinţă de români. Ne imploră stăruitor să fim mai uniţi, având temei în **filele de aur a scripturilor române** (Epigonii) şi mai vigilenţi cu anumiţi străini care, în spatele declaraţiilor de prietenie şi într-ajutorare, ne aduc de peste graniţă credinţe şi obiceiuri necunoscute sufletului românesc, totodată transformându-ne plaiurile într-o profitabilă piaţă de desfacere pentru mărfurile lor sclipicioase, multe de calitate îndoielnică, ce înghit cu lăcomie leafa subţire a românului sărăcit şi imprudent. Căci românul, ospitalier din fire şi bun până la prostie uneori (iertată să ne fie amara constatare!), ar trebui, în opinia

lui Eminescu, să fie mai „selectiv" cu cei care ne fac declaraţii de dragoste cu atâta uşurinţă, pentru că ele ascund, de fapt, satisfacerea propriilor interese. Că Eminescu a fost nu doar un poet romantic prin excelenţă, romantismul lui fiind dovedit cu prisosinţă, ci şi un român de o dureroasă luciditate, o arată îndeosebi opera gazetărească. Dar nu numai. Chiar unele din poeziile sale poartă pecetea preocupărilor sociale, politice, economice etc. Este cazul, de pildă, cu **Împărat şi proletar, Scrisoarea a III-a, Doina** etc. Dacă primele două poezii sunt arhicunoscute, ultima a fost aproape total ignorată de editori, mai ales în perioada comunismului, poate şi din teama ca Eminescu să nu fie considerat xenofob. La o lectură superficială ar putea să ni se pară şi nouă că este. Citită detaşat, însă, **în spiritul întregii opere eminesciene, pătrunsă de o dragoste fără margini pentru semeni, indiferent de etnie, Doina** apare ca un suspin **de moment** al românului-Eminescu, pentru ţara lui, în acea vreme (aprox. 1880—83) sufocată de maşinaţiile unor profitori străini, care au reuşit să facă din ea, bogată în resurse, o provincie săracă într-atât, încât, cu toată bogăţia ei să i se potrivească sfâşietoarea caracterizare **„săracă Ţară, săracă"** ... În acest sens, chiar dacă numele **muscalilor, calmucilor, jidovilor, ungurilor, grecilor** etc., cad sub judecata aspră a justiţiarului poet, nu trebuie să înţelegem că Eminescu s-ar referi la **toţi** muscalii, evreii, ungurii etc., ci, evident, numai la acei „reprezentanţi" hrăpăreţi, cu siguranţă **nereprezentativi** pentru naţiunea lor. Ca şi-n cazul altor poezii eminesciene, şi **Doina** are mai multe variante. Într-o recentă pagină a cotidianului „Ziua", redactată de fundaţia „Anastasia" (15 ian. 2000), este reprodusă varianta **Perpessicius,** care este, se pare, ultima semnată de marele poet, mai „îndulcită" decât precedentele. În aceeaşi pagină, cu argumente de un total bun-simţ, d-l Răzvan Codrescu, redactorul întregului material, demonstrează limpede că autorul Doinei, departe de a fi xenofob, este, de fapt, promotorul „echilibrului şi vitalităţii naţionale". Pagina anastasică publică, totodată, cu totul şi cu totul inspirat, şi o mărturisire despre **Eminescu şi fenomenul românesc,** semnată de cunoscutul preot-scriitor evreu **(încreştinat ortodox),** Nicolae Steinhardt. **Doina şi evreul Steinhardt!** O asociere nemaipomenită ... **Care va să zică,** vorba lui Caragiale, dacă Eminescu ar fi fost xenofob şi ar fi scris cu patimă despre jidani, şi ar fi criticat pe **toţi jidanii,** vinovaţi sau nu, cu siguranţă „jidanul"-scriitor Steinhardt (cunoscut împătimit pentru arhive, va fi studiat, credem, **toate** variantele Doinei eminesciene) nu ar mai fi scris **„îl iubesc pe Eminescu"** şi nu i-ar mai fi depus flori la picioarele statuii din faţa Ateneului ...

În cele ce urmează, vă prezentăm şi noi mărturia inedită a părintelui Nicolae Steinhardt, alături de o altă variantă a Doinei, se pare cea mai „neîndulcită", pe care am găsit-o între materialele rămase de la părintele Constantin Voicescu († sept. 1997, cunoscut pentru naţionalismul său ferm, dar echilibrat, pentru care a suferit, totuşi, nu mai puţin de 12 ani de puşcărie ...). Publicăm aceste materiale acum, la sorocul naşterii poetului nostru naţional, împărtăşindu-i durerea pentru durerile de atunci, dar cu inima grea că **Doina** care cântă atât de bine vremurile contemporane lui, se potriveşte atât de tare cu zilele pe care le trăim

noi românii de azi. Fără să îmbrățișăm toate „soluțiile" propuse de el în rezolvarea problemei străinilor, mulți dintre ei rapaci azi ca și atunci, reținem **rugăciunea pentru îndurarea lui Dumnezeu** pe care o facem și noi în această **cauză**, deodată cu îndemnul la prudență, îndemn care se poate citi fără greutate printre rândurile întregii poezii:

**De la Nistru pân'la Tisa**
**Tot românul plânsu-mi-s-a**
**Că nu mai poate străbate**
**De-atâta singurătate;**
**Din Hotin și pân'la Mare**
**Vin Muscalii de-a călare**
**De la Mare la Hotin**
**Calea noastră ne-o ațin**
**Și Muscalii și Calmucii**
**Și nici ciuma nu-i mai duce**
**Și nici Nistrul nu-i îneacă**
**Săracă Țară, săracă!**

**Din Boian la Cornu Luncii**
**Jidovește'nvață pruncii**
**Și sub mână de jidan**
**Sunt românii lui Ștefan.**
**Vai de biet român săracu**
**Că-ndărăt tot dă ca racul**
**Fără ticnă-i masa lui**
**Și-i străin în țara lui.**

**Din Brașov pân'la Abrud**
**Vai ce văd și ce aud**
**Stăpânind ungurul crud**
**Iar din Olt până la Criș**
**Nu mai este luminiș**
**De greul suspinelor**
**De umbra străinilor,**
**De nu mai știi ce te-ai face**
**Sărace, român, sărace!**

**De la Turnu'n Dorohoi**
**Curg dușmanii în puhoi**
**Și s'așează pe la noi;**
**Și cum vin cu drum de fier**
**Toate cântecele pier**
**Zboară paserile toate**
**De neagra singurătate**
**Numai umbra spinului**
**La ușa creștinului**
**Codrul geme și se pleacă**
**Și izvoarele îi seacă**
**Săracă, Țară, săracă!**

**NICOLAE STEINHARDT: „Dragostea pentru Eminescu și fenomenul românesc": Mi-am pus demult întrebarea: dacă mi se va cere să scriu despre Eminescu, oare ce voi face? Să cutez a scrie? Nu va fi impertinență și abatere de la modestia cea mai elementară? Iată însă că, până la rezolvarea teoretică a problemei, am scris și am publicat câteva texte despre Eminescu: în „Viața românească", în „Caiete critice", în volumele „Escale în timp și spațiu" și „Prin alții spre sine", în cuvântul înainte la „Eminescu — abisul ontologic" de Svetlana Paleologu. Am învățat și predat euforic multe poezii eminesciene la Jilava, Gherla și Dej. Știu bine că am scris copilării și banalități, dar cu teamă, dragoste, credință și adânc respect. Așa încât s-ar putea ca păcatul de temeritate și poftă de falä să-mi fie iertat. Îl iubesc pe Eminescu. Ziua de 15 ianuarie e pentru mine o zi sfântă; nu uit, când sunt în București, să depun și eu o floare la statuia din fața Ateneului, a sculptorului Anghel. Cu ce drept îl iubesc eu pe Eminescu? Fără nici un drept. Prin declarație unilaterală de voință, pentru că oricine are dreptul să iubească, oricât de nevolnic și nedreptățit este. Pentru că, după cum spun englezii, o pisică poate privi un rege. Tot astfel, fără nici o justificare, iubesc în mod arbitrar și tot poporul român și „fenomenul românesc". Și-apoi Eminescu, prin fermitatea și curăția caracterului, îmi este sprijin și nădejde în credința că poporului român îi este menit a se împărtăși în cultură și în viața spirituală de o soartă cu mult deasupra mediocrității — acea binecuvântată soartă în care a crezut Hașdeu, Pârvan, Mircea Eliade și Constantin Noica.**

**Cât de fericit sunt că mi-ați dat prilejul să-mi mărturisesc dragostea pentru Eminescu și fenomenul românesc!**

Iubiți credincioși, impresionați adânc de „strigătul" eminescian pentru mântuirea neamului, totodată de mărturisirea plină de simțire a părintelui Nicolae, strigăm și noi odată cu Orbul din Ierihon: **„Iisuse, Fiul lui David, miluiește-mă"**, adăugând **„mântuiește-ne pe noi și neamul nostru românesc!"** Amin.

Pr. dr. VASILE GORDON

## DUMINICA A 17-A DUPĂ RUSALII

IUBIŢI CREDINCIOŞI,

— Oamenii au cunoscut de-a lungul veacurilor şi s-au folosit de multe puteri pentru dobândirea unui trai mai bun şi mai fericit pe pământ. Mare este puterea aburilor, a energiei atomice şi binefăcătoare pot fi roadele lor. Uimitoare este puterea minţii, ispititoare puterea banilor, vrednică de toată cinstea este munca şi câte alte puteri pe care le-a încercat omenirea în dorul de a realiza un trai mai fericit, o lume mai bună, mai dreaptă şi lipsită de griji şi răutăţi.

— Toate aceste puteri, au adus şi aduc un plus de bine sau de rău omului, determinat de modul folosirii lor.

— Mai presus decât acestea, învăţătura noastră creştină ne înfăţişează în nenumărate rânduri şi prin minunate pilde o altă putere — puterea credinţei prin care se poate dobândi adevărata linişte şi fericire pe care o caută omul atât de mult.

— Mântuitorul, cunoscând alergarea omenirii după fericire precum şi ajutorul pe care îl dă sufletului omenesc credinţa în Dumnezeu, a vorbit adeseori despre credinţă, despre necesitatea şi binefacerile ei, despre fericirea pe care ea o poate da vieţii. De multe ori El a făcut minuni: a alinat suferinţe mari şi a vindecat pe bolnavi pentru credinţa lor. — O astfel de minunată vindecare prin credinţă, ne relatează şi Evanghelia de astăzi, în care ni se vorbeşte despre o femeie canananiancă venită din părţile Tirului şi ale Sidonului: care a alergat la Domnul nostru Iisus Hristos rugându-L să-i tămăduiască fiica ce era grav bolnavă.

La început Iisus nu-i răspunde nici un cuvânt: în urma stăruinţelor ei intervin ucenicii şi-L roagă: „slobozeşte-o că strigă în urma noastră", iar El răspunzând a zis: „nu sunt trimis decât numai către oile cele pierdute ale casei lui Israel". — Apoi femeia apropiindu-se s-a închinat Lui, zicând: „Doamne ajută-mă". El însă răspunzând i-a zis: „nu este bine să iei pâinea copiilor şi s-o arunci câinilor." Dar ea a zis: „Adevărat Doamne dar şi câinii mănâncă din fărămiturile ce cad de la masa stăpânilor lor". — Atunci uimit de atâta credinţă Iisus a zis: „o femeie, mare este credinţa ta, fie ţie după cum voieşti." Şi s-a tămăduit fiica ei din ceasul acela". (Matei 15, 21—28). — Această strălucită pildă prin ecourile sale ziditoare de suflet răzbate peste veacuri până la noi, ca un model vrednic de urmat pentru toţi credincioşii.

Dar să vedem ce este credinţa, care e necesitatea ei pentru mântuire, ce trebuie să facem ca să avem mai multă credinţă şi cum putem să facem vie şi puternică credinţa în sufletele noastre?

— Credința în Dumnezeu este acea mare virtute care înfăptuiește unirea desăvârșită, nemijlocită și mai presus de fire a sufletului cu Dumnezeu. Ea este facultatea prin care noi cunoaștem și primim adevărurile cerești. Dacă prin simțuri și prin rațiune cunoaștem lumea și cele înconjurătoare și dobândim ceea ce se cheamă știința, prin credință cunoaștem și primim adevărurile mai presus de simțiri și mai presus de partea de înțelegere a minții.

— Credința — ne oferă răspuns la marile întrebări ale vieții, cunoaștem mai bine lumea în care trăim, ne ajută să înțelegem valoarea și rostul vieții noastre. — Trecutul, prezentul și viitorul capătă noi dimensiuni în inima și mintea celui credincios, deschide o nouă perspectivă, o deosebită prețuire și un mare simț de răspundere în fața oamenilor și a lui Dumnezeu.

— Credința este un dar de la Dumnezeu dar și o lucrare omenească.

— Dumnezeu a dat fiecărui om sâmburele credinței; dacă el nu încolțește și nu aduce roade, vina o purtăm noi fiecare, pentru că noi suntem datori s-o păstrăm, s-o cultivăm și să o facem aducătoare de roade.

— Pentru ca să putem avea o credință vie, trebuie să avem curajul să o mărturisim, să o îngrijim și să o dovedim printr-o viață demnă, curată și plăcută lui Dumnezeu.

Din punct de vedere spiritual, noi ne putem duce viața pe mai multe planuri. Putem trăi prin simțuri și pentru simțuri. Cel ce trăiește astfel, nu vrea să știe nimic decât de lumea simțurilor. Putem să ne trăim viața pe un alt plan, superior, luând drept călăuze mintea sau cugetul nostru. Și în sfârșit putem urca și pe al treilea plan, lăsându-ne călăuziți nu numai prin simțuri, nici numai prin rațiune, ci fiind călăuziți și prin credință. — Aceste trei planuri de viețuire pot fi asemănate cu zborul unui avion. Viața prin simțuri și pentru simțuri e asemenea cu începutul zborului când roțile se află pe pământ și avionul trepidează până-și ia zborul. — Urmează apoi ridicarea în văzduh la o înălțime nu prea mare. În această etapă zburătorul are altă priveliște, vede pământul mai mic și mai puțin însemnat. Și în sfârșit e zborul la înălțime, deasupra curenților, în zona liniștită și senină a văzduhului. Aici se deschide un orizont mai larg, călătorul se simte mai presus de pământ, fără a uita legătura lui cu pământul, călătoria devine mai liniștită, mai în siguranță.

Dar pentru a fi la o asemenea înălțime îți trebuie un deosebit curaj. Un asemenea curaj și certitudine dobândim atunci când trăim prin credință, când ajungem să fim tari în credință. — Adevărurile de credință sunt mai presus de simțuri, mai presus chiar de rațiune, dar nu sunt împotriva acestora. Ele ne cer curaj pentru primirea lor și pentru mărturisirea lor — fără îndoieli sau rezerve. „Tot cel ce mă va mărturisi pe Mine înaintea oamenilor — zice Domnul — și Eu îl voi mărturisi pe el înaintea Tatălui Meu care este în Ceruri".

— Mărturisirea credinței și a adevărurilor ei, cu toate că acestea sunt mai presus de puterea minții noastre, ne apropie de Dumnezeu și sunt atât de necesare și folositoare vieții noastre.

— De pe urma lor, nimeni n-a rămas în urmă cu cultura sau progresul; viața nimănui nu s-a micșorat în putere și înțelepciune. — Dimpotrivă, adevărurile credinței au adus un plus de înălțare a demnității omenești.

— O vorbă înțeleaptă spune: „un creștin e atât cât crede", căci a crede e mai potrivit cu firea credinciosului, decât a trăi în îndoială tot așa precum a iubi pe oameni, e mai firesc decât a-i urî.

IUBIȚI CREDINCIOȘI,

— Credința merge mână în mână cu iubirea lui Dumnezeu și cu iubirea de oameni, de aceea datori suntem s-o îngrijim și s-o păstrăm, să o întărim și să o apărăm. — Precum suntem datori să ne îngrijim simțurile și mintea ca să cunoaștem și să putem stăpâni natura înconjurătoare, tot așa suntem datori să ne îngrijim credința. — În sufletul nostru Dumnezeu a aprins lumina credinței ca să ne călăuzească pe calea mântuirii. Această lumină avem datoria să o îngrijim să nu se stingă și să ardă necontenit ca o flacără vie în adâncul sufletului nostru.

Pe aceasta o putem îngriji printr-o viață curată, fără de patimi, încălzită la focul dragostei și al rugăciunii, știind că rugăciunea este și hrană, dar și rod al credinței.

— Să credem cu tărie în Dumnezeu, căci aceasta ne îndeamnă să ne iubim unii pe alții, să ne ajutăm unii pe alții, să smulgem din suflet ura și dușmănia sălășluind în noi roadele Duhului Sfânt, dragostea, bucuria, pacea, îndelungă-răbdarea, bunătatea, facerea de bine, blândețea și înfrânarea.

IUBIȚI CREDINCIOȘI,

Cananeanca stă și azi înaintea noastră ca o icoană vie. Drumul ei e drumul multora dintre noi.

— Viața însăși întreagă e o mare încercare. Nu numai a credinței noastre, ci și a nădejdii, a îndelungii răbdări, a dragostei, a darurilor cu care suntem înzestrați, a puterilor noastre de a lucra și a zidi, de a îmbogăți cu bine această viață. Facă Domnul ca orice încercare să devină o încununare a credinței și comandamentelor ei dătătoare de viață.

— Drept aceea, să-L rugăm pe Mântuitorul care a tămăduit pe fiica cananiencei, pentru tăria credinței ei, ca și pe alți mulți care au alergat la El, să-L rugăm să ne facă „tari în credință".

— Să rămânem tari în credință, chiar dacă uneori apar clipe de îndoială sau clipe de grele încercări ale vieții, să nu ne pierdem nădejdea, ci să alergăm cu toată încrederea înaintea Mântuitorului, rugându-ne împreună cu Sfinții Apostoli, zicând:

„Doamne, dă-ne mai multă credință!".

AMIN

Pr. MIHAI RUSU

# CUVÂNT DE ÎNVĂȚĂTURĂ LA SÂMBĂTA MORȚILOR

**Iubiți credincioși,**

Ne-am strâns azi în biserica noastră parohială (sau în cimitirul nostru), pentru ca să ne aducem aminte de cei dragi ai familiilor noastre mutați la Domnul, ca să-L rugăm din nou să le ierte păcatele și să le facă parte de veșnică odihnă în „ceata" aleșilor Săi. În același timp, suntem aici împreună ca să le aducem prinosul postum al iubirii și al recunoștinței noastre pentru tot ceea ce au făcut pentru noi.

Cultul morților este cunoscut în toate religiile lumii, inclusiv în Vechiul Testament. În creștinism, acest cult începe odată cu îngroparea Domnului, când Iosif din Arimateea a cerut de la Pilat trupul lui Iisus apoi, împreună cu Nicodim, „au luat trupul și l-au înfășurat în giulgiu curat, și l-au pus în mormânt săpat în stâncă (cf. Mt. 27, 59—60; Mc. 15, 46; Lc. 23, 53 și In. 19, 39—40). A treia zi, deci duminica, femeile mironosițe „foarte de dimineață au venit la mormânt aducând miresmele pe care le pregătiseră" pentru ca să ungă trupul lui Iisus, dar au găsit piatra răsturnată, ca apoi îngerul Domnului să le vestească Învierea Lui (cf. Lc. 24, 1—2; Mc. 16, 1—2). De acum va începe „cultul morților" în noua Biserică a lui Hristos, care va fi întemeiată în chip tainic sau nevăzut prin Jertfa și Învierea Domnului, iar în chip văzut la Cincizecime, la Pogorârea Duhului Sfânt. Vor începe curând rugăciunile și cântările de înmormântare după „Legea cea nouă", se vor alcătui apoi slujbele de înmormântare și de pomenire așa cum le avem astăzi.

Biserica noastră se roagă pentru cei morți la fiecare Sfântă Liturghie, dar a rânduit, încă din primele secole de viață creștină, și zile anumite în care să facem pomenirea lor. În mod obișnuit, pomenirea unui semen al nostru mutat la Domnul se face îndată după moarte, deci înainte de înmormântare, când preotul săvârșește în casa lui așa numită „panahidă" (sau „panihidă"), un cuvânt grecesc care înseamnă „priveghere sau slujbă de toată noaptea", întrucât ea se face în timpul privegherii (sau „priveghiului") celui răposat (în anumite zone ale țării se numește „sărăcustă"). Slujba înmormântării se face a treia zi după deces, pentru că, după credința noastră, „sufletul celui răposat părăsește pământul și locurile în care a trăit, pentru a se înălța la cer". Ea se face la trei zile, mai cu seamă în cinstea Sfintei Treimi, dar și în amintirea Învierii celei de a treia zi a Mântuitorului, care S-a făcut „început" sau „pârgă" sau „chip" al învierii celor adormiți (cf. I Cor. 15, 20). Partea cea mai însemnată în slujba înmormântării — dar și a parastaselor — o constituie molitva sau rugăciunea de dezlegare („Dumnezeul duhuri-

lor şi a tot trupul...“), prin care cerem iertarea păcatelor celui adormit şi odihna sufletului său în ceata drepţilor.

Pomenirile sau parastasurile vor continua la nouă zile, pentru ca răposatul să fie vrednic de părtăşia cu cele nouă cete îngereşti, dar şi în amintirea orei a noua, când Mântuitorul, fiind pe cruce, a făgăduit tâlharului raiul, rugându-L acum şi noi pe Dumnezeu să-l învrednicească pe răposatul nostru să ajungă în rai. Mai facem o pomenire după şase săptămâni, în amintirea Înălţării la cer a Mântuitorului, care s-a petrecut la 40 de zile după Înviere. De asemenea, în anumite zone ale ţării se obişnuieşte să se facă pomeniri la trei luni, la şase luni şi la un an, tot întru cinstirea Sfintei Treimi. Pomenirea de un an se face urmând pilda Bisericii, care face pomenirea mucenicilor şi a sfinţilor în fiecare an, în ziua mutării lor la Domnul, după cum sunt ei trecuţi în calendar sau sinaxar, acestea fiind socotite zilele lor de naştere pentru Hristos. Pomenirile continuă anual, până la şapte ani, cifra şapte fiind considerată ca număr sfânt, atât de iudei, cât şi de creştini şi se consideră că atunci trupul omului este prefăcut cu totul în ţărână (**Învăţătură de credinţă creştină ortodoxă**, Bucureşti, 1992, p. 303). La acestea se adaugă şi pomenirea care se face în biserici, fie la Proscomidie, fie la rostirea ecteniei morţilor, fie — în unele parohii — la ieşirea cu Sfintele Daruri. În unele părţi ale ţării se obişnuiesc şi aşa-numitele „sărindare“, adică un şir de 40 de Liturghii care se săvârşesc îndată după moarte.

Dar în afară de aceste zile de pomenire a răposaţilor fiecărei familii de buni creştini, Biserica a rânduit anumite zile ale anului liturgic pentru pomenirea de obşte a tuturor celor mutaţi la Domnul. În cursul săptămânii se face pomenirea morţilor în fiecare sâmbătă, în amintirea Sâmbetei din săptămâna Patimilor, când Mântuitorul a stat cu trupul în mormânt, iar cu sufletul S-a pogorât la iad, ca să elibereze pe toţi drepţii din veac adormiţi. Din acest motiv, parastasele, adică slujbele de pomenire a morţilor, trebuie să se facă în zile de sâmbătă şi nicidecum duminica, întrucât aceasta este zi de bucurie pentru noi creştinii, căci în zi de duminică a înviat Domnul. Dar există şi două sâmbete anumite pentru pomenirea de obşte a celor răposaţi: Sâmbăta dinaintea Rusaliilor (numită pe alocuri „moşii de vară“), când ne rugăm ca Duhul Sfânt să se pogoare şi asupra moşilor şi strămoşilor noştri răposaţi, şi Sâmbăta lăsatului sec de carne (numită şi „moşii de iarnă“), întrucât a doua zi este închinată Înfricoşatei Judecăţi, deci ne rugăm lui Dumnezeu ca să-şi îndrepte mila Sa peste cei care au trecut până atunci în lumea de dincolo.

Se mai fac parastase şi în toate sâmbetele din Postul Patimilor Domnului, în mod deosebit în prima săptămână, numită „a Sfântului Teodor“ (sau „Toader“, „Sântoader“, cum se numeşte în Ardeal) şi în „Sâmbăta lui Lazăr“ (sau „Sâmbăta Floriilor“), când ne aducem aminte de Lazăr cel pe care l-a înviat Mântuitorul, la patru zile după moarte, în satul Betania, lângă Ierusalim (cf. In. 11, 1—45).

O serie de „acte liturgice“ însoţesc aceste slujbe de înmormântare şi pomenire, fiecare având o anumită semnificaţie, un anumit sim-

bolism, pe care orice credincios este bine să le cunoască. De pildă, spălarea şi îmbrăcarea mortului în haine curate simbolizează veşmântul cel nou al nestricăciunii în care se vor îmbrăca trupurile noastre după învierea cea de obşte (I Cor. 15, 42—44); lumânările care se aprind la înmormântare sau la parastas simbolizează credinţa în viaţa veşnică; ele îl însoţesc pe cel mutat de la noi spre Hristos, potrivit cuvintelor Sale: „Eu sunt Lumina lumii; cel Ce-Mi urmează Mie nu va umbla în întuneric, ci va avea Lumina Vieţii" (In. 8, 12); deci credinciosul pleacă cu Hristos „Lumina Vieţii" celei veşnice; crucea care se duce în fruntea procesiunii funebre şi se aşează apoi la căpătâiul mortului, pe mormânt, este semnul mântuirii creştine; prapurii sau steagurile bisericeşti reprezintă puterea biruitoare a credinţei atât în viaţa de aici cât şi în cea de dincolo; coliva simbolizează trupul care moare şi învie întocmai ca şi bobul de grâu care se seamănă în pământ, unde putrezeşte, ca apoi să încolţească spre viaţă nouă, aşa cum spune Însuşi Mântuitorul (In. 12, 24; cf. şi I Cor. 15, 36—38), deci este semnul văzut al credinţei noastre în învierea şi nemurirea sufletului.

**Iubiţi credincioşi,**

După învăţătura noastră de credinţă, Biserica este alcătuită nu numai din obştea văzută a credincioşilor, ci şi din toţi creştinii adormiţi în dreapta credinţă şi în nădejdea învierii. Cei dintâi formează „Biserica luptătoare", pentru că ea mai luptă încă împotriva păcatului şi a răului, pe când cealaltă este o „Biserică biruitoare" sau „triumfătoare", întrucât ea a dobândit „cununa dreptăţii" (II Tim 4, 8) sau „cununa cea nevestejită a măririi" (I Petru, 5, 4). Amândouă formează acelaşi Trup al lui Hristos, legate fiind prin legătura iubirii, adică „prin rugăciunile celor vii pentru cei morţi şi mijlocirea celor adormiţi pentru cei ce sunt încă în această viaţă" (**Învăţătura de credinţă**, p. 136).

Tot Biserica învaţă că viaţa pământească este muritoare sau trecătoare, pe când moartea este nemuritoare. Pentru noi, creştinii, viaţa de dincolo este o realitate, după cum a fost o realitate şi Învierea Domnului. Aceasta este un preludiu al propriei noastre învieri, după cum spunea Sfântul Apostol Pavel: „Dumnezeu Cel ce L-a inviat pe Domnul, ne va învia şi pe noi prin puterea Sa. Dacă nu există o înviere a morţilor, atunci nici Hristos n-a înviat. Iar dacă Hristos n-a înviat, atunci zadarnică este propovăduirea noastră, zadarnică e şi credinţa voastră... Hristos a înviat din morţi (fiind) pârgă (= întâiul fruct copt) celor adormiţi. Că de vreme ce printr-un om a venit moartea, tot printr-un om a venit şi învierea morţilor" (I Cor. 15, 13—14 şi 20—21). Dar garantul vieţii viitoare pentru noi este Însuşi Mântuitorul Iisus Hristos Care ne-a spus: „Eu sunt Învierea şi Viaţa; cel ce crede în Mine, chiar dacă va muri, va trăi" (In. 11, 25).

Cu această încredinţare, facem azi pomenirea înaintaşilor noştri adormiţi întru dreapta credinţă şi cu nădejdea învierii de obşte. Ei au trecut de pragul acestei vieţi în lumea de dincolo, dar sunt alături de noi prin rugăciunile lor pentru noi, după cum şi noi suntem alături de

ei prin aceste rugăciuni pe care le facem la soroacele rânduite de Biserică, prin milosteniile pe care le facem pentru ei, prin îngrijirea mormintelor lor, prin florile recunoştinţei şi prin lumânările pe care le aşezăm acolo. „Numele lor sunt scrise în cartea Vieţii", ar spune Sfântul Apostol Pavel (cf. Fil. 4, 4), iar noi putem spune că sunt scrise în cartea recunoştinţei şi a preţuirii noastre postume, sunt întipărite în inimile noastre încât să nu-i putem uita niciodată. Datori suntem, ca în virtutea dragostei care trebuie să ne unească în calitatea noastră de membri ai aceluiaşi Trup tainic al Domnului, să ne rugăm pentru iertarea greşelilor celor adormiţi ai noştri, având încredinţarea că, după faptele lor, Dumnezeu i-a rânduit în ceata drepţilor sau a celor aleşi ai Săi. Să-L rugăm pe Iisus Hristos Domnul să ne întărească şi să vină în casa fiecăruia dintre noi şi să ne încurajeze prin cuvintele rostite în casa lui Iair: „N-a murit, ci doarme" (Lc. 8, 52). Să plecăm de aici, din biserica în care s-au rugat părinţii, bunicii, fraţii şi alte rude ale noastre, cu încredinţarea că n-au murit, ci trăiesc în „cerul lui Dumnezeu", unde „nu este durere, întristare sau suspinare, ci viaţă fără de sfârşit", şi unde ei se roagă pentru noi şi ne sunt alături. Să nu-i uităm nici noi şi să ne rugăm mereu pentru ei, ca să ne simţim ca într-o familie, aşa cum eram în viaţa de aici. Amin.

Pr. Prof. Dr. MIRCEA PĂCURARIU

Sf. Ioan Gură de Aur — **Despre feciorie, Apologia vieţii monahale, Despre creşterea copiilor,** E.I.B.M.B.O.R., Bucureşti, 2001, 427 p.

Apărută recent, cartea **Sf. Ioan Gură de Aur — Despre Feciorie, Apologia vieţii monahale, Despre creşterea copiilor** vine să întregească traducerile din operele Sf. Părinţi publicate în ultimii ani la Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române. Traducerea a fost făcută de regretatul Pr. Prof. Dumitru Fecioru.

Cartea cuprinde şapte lucrări grupate în trei mari tratate: Despre Feciorie, Apologia vieţii monahale şi Despre creşterea copiilor.

Traducerea este precedată de o **Precuvântare** semnată de Prea Fericitul Patriarh Teoctist, care argumentează „folosul publicării unei asemenea cărţi în timpurile acestea" (p. 4) şi rolul fecioriei încă de la începuturile omenirii. Fecioria „stă la temelia mântuirii noastre". Apariţia acestei cărţi este de o nebănuită valoare: poate niciodată Sf. Ioan Gură de Aur nu a fost mai actual ca azi.

În prima lucrare — **Despre feciorie** — arată adevăratul rost al fecioriei insistând asupra credinţei adevărate a celor ce voiesc să trăiască în feciorie: „Pot fi, oare, curate fecioarele acestea ale ereticilor o dată ce nu iubesc pe singurul bărbat vrednic de iubire, pe Hristos, ci Îl înlocuiesc cu altul, care nu-i Dumnezeu?" (p. 5). Cei ce se dedică vieţii feciorelnice nu trebuie să necinstească Taina Căsătoriei. Adevărata stare feciorelnică nu poate să existe decât în Biserica dreptmăritoare: „Castitatea ereticilor e mai rea decât desfrânarea altora" (p. 11). Scopul căsătoriei — spune Sf. Ioan Gură de Aur — a fost la început potolirea poftelor şi naşterea de copii. Acum căsătoria nu mai are decât o pricină pentru a exista: îndepărtarea desfrâului şi a desfrânării (p. 33).

Aducând exemple de oameni sfinţi cu o viaţă trăită în feciorie, marele Gură de Aur scoate în relief importanţa căsătoriei creştine şi rostul pe care-l are în mântuirea neamului omenesc. Primejdiile şi grijile care îl înconjoară pe cel căsătorit sunt cu mult mai mari. Pentru aceasta Sf. Ioan recomandă fecioria celor ce doresc să ducă o viaţă de rugăciune şi luptă pentru mântuirea lor. Chipurile celor trei bărbaţi sfinţi: Ilie, Elisei şi Ioan Botezătorul sunt aduse în ochii cititorului ca pilde vrednice de urmat. Lucrarea se încheie cu îndemnul: „Cel care are femeie, să fie ca şi cum n-ar avea; cel care într-adevăr nu are femeie să pună în practică împreună cu fecioria şi toate celelalte virtuţi, ca să nu plângem fără de folos după ce vom pleca de pe pământ" (p. 145).

În a doua lucrare **Către o femeie rămasă văduvă de tânără** Sf. Ioan laudă pe văduvele care-și duc viața în curăție și rugăciune. „Văduvia — spune Sf. Ioan Gură de Aur — nu este un lucru de ocară, ci un lucru vrednic de admirație și de cinste" (p. 149). El arată respectul pe care îl aveau păgânii față de femeile văduve creștine. „Mi-amintesc — spune Sf. Ioan — că odinioară, pe când eram tânăr, dascălul meu de retorică (și era un păgân convins până în măduva oaselor) — Libaniu n.tr. — a lăudat-o în fața multora pe mama. După cum îi era obiceiul, a întrebat pe cei de lângă el cine sunt. Unul i-a spus că sunt fiul unei văduve. M-a întrebat apoi ce vârstă are mama și de când este văduvă. Când i-am spus că are patruzeci de ani și că sunt douăzeci de ani de când a pierdut pe tatăl meu, s-a minunat și a strigat cu glas mare, spunând celor de față: „Ah, ce femei au creștinii!" (p. 149).

**Despre căsătoria a doua a văduvelor** — a treia lucrare a Sf. Ioan în care arată că a doua căsătorie este îngăduită numai pentru „a scăpa de osândă și de pedeapsă, dar nimeni n-o laudă, nici n-o proslăvește" (p. 175). Sfaturile pe care le dă celor ce rămân văduve privesc nu numai viața de aici ci și pe cea de dincolo: „V-am îndemnat și v-am sfătuit, ca să nu vă legați atât de mult de pământ. Ați fost dezlegate de lanțurile căsniciei? Rămâneți libere! Căutați cerul! Arătați prin viața voastră că trăiți în cer. Uniți-vă cu Hristos! Purtați-vă așa cum se cuvine unor femei care au un astfel de Mire" (p. 182).

A patra lucrare — **Apologia vieții monahale** — este un adevărat tratat despre viața monahală și folosul pe care-l au cei ce se dedică acestei vieți. Părinții sunt îndemnați să nu disprețuiască viața monahală ci să-și lase copiii să urmeze acest chip fericit de viață, deoarece spune el „nici pustia nu răpește slava cuiva și nici palatele împărătești nu fac pe cineva strălucit și slăvit. Strălucirea cuiva, slava și faima lui nu depind nici de locul în care trăiește, nici de haine, nici de funcție, nici de putere, ci numai de virtute și de înțelepciune" (p. 223). Sf. Ioan dă sfaturi părinților cum să se poarte cu copiii, cum să-i crească, ce educație să le dea, etc.

**Cuvânt de sfătuire către Teodor cel căzut** — îndeamnă la curaj, părăsirea păcatului și dobândirea încrederii în Dumnezeu. „Omul care poate scăpa de lațul deznădejdii își recapătă tăria și nu încetează de a se lupta cu diavolul până la ultima-i suflare; chiar de-ar cădea în mii de noi păcate, se scoală din nou și taie pe vrăjmași" (p. 327). „A păcătui este ceva omenesc, dar a stărui în păcate, asta nu mai este ceva omenesc, ci cu totul diavolesc" (p. 361).

**Către același Teodor** — o altă lucrare care îndeamnă la lupta cu păcatul, la viață cu adevărat creștină, dobândirea nădejdii și mântuirea sufletului.

**Despre mândria slavei deșarte și despre creșterea copiilor** este un adevărat tratat de pedagogie creștină. Îndemnurile date de Sf. Ioan pentru buna creștere și educare a copiilor se pare că sunt neegalate până în ziua de azi. Într-o lume plină de tot felul de atacuri și ispite din partea diavolului, mai ales la adresa tinerilor, Sf. Ioan apare ca un

adevărat pedagog. Grija şi răspunderea educării copiilor revin părinţilor, care trebuie să fie model de vieţuire creştină. „Copilul — spune Sf. Ioan — nu va rosti nici un cuvânt nepotrivit dacă nu va auzi cuvinte nepotrivite şi dacă va fi hrănit cu cuvinte cuviincioase" (p. 414).

Cartea este de folos atât celor ce au ales modul de vieţuire în feciorie, cât şi celor căsătoriţi, ambele categorii fiind chemate la mântuire. Pentru creştinii dreptmăritori Sf. Părinţi sunt cei mai buni cunoscători şi trăitori ai vieţii creştine. Cuvintele lor rostite acum aproape 2000 de ani sunt tot atât de actuale. Într-o lume şi o Europă care se doreşte a fi creştină nu ne revine nimic mai mult decât să ne însuşim expresia: „Înapoi la Sfinţii Părinţi!" — şi Sf. Ioan Gură de Aur este unul dintre ei.

Arhid. DRAGOMIR BALOTA

Teodor Baconsky — **Puterea Schismei, un portret al creştinismului european,** Editura Anastasia, 2001, 357 p.

Există în scrisul domnului Baconsky ceva seducător şi senioral ce te invită, provocator, la o dezbatere interioară ce construieşte, la scara omului contemporan, un posibil profil al atitudinii creştine.

Cartea de faţă se compune din eseuri şi conferinţe care au în prim plan creştinismul ca interval între deja şi nu încă (după o celebră expresie a părintelui Stăniloae), ca „loc unde proximitatea Revelaţiei se îngână cu iminenţa mântuirii".

Autorul este preocupat de aşezarea tradiţiei creştine în era postmodernă, relaţia dintre comunitatea credincioasă şi societatea civilă şi rostul dialogului ecumenic într-o Europă supusă atâtor prefaceri instituţionale, accentuând lipsa Bisericilor din România de a valorifica ceea ce le uneşte spre configurarea unui spaţiu obştesc al binelui. (vezi în acest sens şi precedenta carte a autorului „**Ispita binelui. Eseu despre urbanitatea credinţei"**).

Cartea este grupată în jurul a patru „problematici" ce vizează societatea modernă punctând din unghiuri diferite posibile regăsiri neconjuncturale: antropologice, ortodoxe, catolice şi europene.

Pentru cei familiarizaţi cu „stilul baconskyan" de abordare a perspectivelor creştine cartea de faţă se prezintă şi se recomandă de la sine. Pentru cei ce mai bâjbâie prin „catacombele modernităţii" dl. Baconsky le propune acest demers spre lectură ca pe un posibil model metanoic întemeiat pe „sacrificarea lucidă a intelectului".

Primul capitol — Antropologice — ne introduce, realist, în complicata realitate românea că ce se regăseşte greu în spaţiul spiritual cu valenţă eshatologică. Regăsirea ţine de enumerarea responsabilităţii personale în termenii unui creştinism viu ce se dobândeşte, concret, sub epitrahilul duhovnicului. A-ţi asuma responsabilitatea, conchide autorul, înseamnă a socoti că propriile fapte îţi decid soarta eshatologică.

Din discursul domnului Baconsky se detaşează marea calitate de ancorare în social. Este un răspuns la multele întrebări care ne frământă existenţa fie că este vorba de „asceză şi angajare" sau de „corupţie şi stricăciune".

Capitolul al doilea — Ortodoxe — tinde să precizeze diferenţele esenţiale între spiritul oriental şi occidental. „Orientalul fructifică abilitatea de a rămâne el însuşi, indiferent de capcanele traseului. Occidentalul, dimpotrivă, socoteşte că atingerea scopului justifică oricâte metamorfoze de parcurs". Autorul este un fin observator a fenomenologiei istorice a Bisericii Ortodoxe în general şi a celei româneşti în spe-

cial, avansând ideea integrării europene fără prejudecăţi culturale ce se limitează la o percepţie simplistă a Bisericii Ortodoxe împotmolită într-un „exotism liturgic misterios".

Pe de altă parte, răspunsul Bisericii Ortodoxe ar trebui să fie mai concret prin organizarea mult aşteptatului sinod panortodox ce ar putea preciza atitudinea Bisericii faţă de problemele lumii reale şi ale societăţii vii. Zadarnic respectăm formal experienţa patristică, spune autorul, dacă acea experienţă nu este asimilată prin transfigurarea profetică a prezentului. Autorul precizează că trecerea de la modernizare la modernitate nu se poate face împotriva Bisericii după un scenariu anticlerical. Integrarea europeană, atât de mult visată, va trebui să ţină seama de deplina implicare a Bisericii Ortodoxe alături de celelalte confesiuni din ţară.

Autorul insistă asupra unităţii panortodoxe, în special a românilor aflaţi în comunităţi dreptcredincioase distante, cu convingerea că această lucrare pentru unitatea creştinilor înseamnă, în ultimă instanţă, a diminua partea diavolului. Decomunizarea României se va întemeia pe o renaştere morală şi abia apoi pe schimbările politice aferente. Această renaştere morală se va putea realiza doar când, între românii din afara şi dinăuntrul ţării se vor lega punţi de frăţie autentică regăsindu-se în dimensiunea liturgică a altarului.

Domnul Baconsky revine asupra unui „of" al său mai vechi — lipsa unei reviste a intelectualităţii creştine în care să existe o autentică dezbatere religioasă şi care, în ultimă instanţă, să facă, legătura dintre „cele două cetăţi" — Biserica şi Statul, chemate să-şi precizeze propria identitate în interiorul unui parteneriat esenţial pentru toţi românii.

„Abia atunci când prin forum vor circula patrioţi fără isterii naţionaliste, europeni mândrii de românitatea lor şi credincioşi ieşiţi din cămaşa de forţă a nostalgiilor medievale vom asista la conturarea discretă a unei societăţi refăcute".

Domnul Baconsky are nu numai libertatea dar şi credibilitatea de a emite judecăţi juste cu privire la situaţia clerului şi a Bisericii Ortodoxe româneşti chiar dacă ele pot supăra un anumit conservatorism clerical desuet ce mai circulă, din păcate, în peisajul contemporan.

Capitolul al treilea — Catolice — deschide, cu generozitate înţelegerea catolicismului din interior, beneficiind de calitatea diplomatică a autorului avută pe lângă Sfântul Scaun. Autorul are avantajul unei duble poziţionări Orientale şi Occidentale, pe care o priveşte cu profunzimea unei atitudini critice.

Iar în ultimul capitol — Europene — analizează perspectivele integrării României în structurile europene printr-o evaluare creştină a raportului dintre civilizaţie-cultură-cult, accentuând nevoia unei „tensiuni ideale", la nivelul popoarelor europene, şi a unui „principiu spiritual coagulant" prin umanizarea raporturilor dintre organismele Uniunii şi cetăţenii săi, mai vechi sau mai noi.

În gândirea contemporană, de sorginte teologică, cuvântul domnului Baconsky penetrează un spațiu destul de solitar, din lipsa unei atitudini concrete, în formarea unui creștinism viu și lucrător. De aceea recomand călduros lectura acestei admirabile cărți cu nădejdea de a nu fi un „strigăt în pustiu" al autorului ci bucuria unei regăsiri pe calea lui Hristos, spre care să ne angajăm realiști și responsabili.

Pr. drd. CRISTIAN MUNTEAN

Pr. Prof. Dr. John Breck — **Darul sacru al vieţii**, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2001, 358 p.

Apărută la editura **Patmos**, din Cluj-Napoca, cu binecuvântarea şi în traducerea Prea Sfinţitului Episcop vicar Irineu Pop Bistriţeanul, în condiţii grafice deosebite, cartea distinsului Pr. Prof. Dr. John Breck, ne-a reţinut atenţia, prin cuprinsul foarte bogat şi de o actualitate stringentă. Pe parcursul a 358 de pagini, părintele John Breck, expune cu o deosebită acurateţe punctul de vedere ortodox în materie de morală la unele probleme stringente cu care biserica noastră se confruntă astăzi. Cu siguranţă această carte se va dovedi un important document de referinţă atât pentru studenţii în teologie cât şi pentru clericii Bisericii noastre, oferind soluţii practice la necesităţile spirituale ale păstoriţilor. Ca un lucru colateral aş îndrăzni să spun că, materialul pus la dispoziţia noastră de părintele John Breck prin traducerea Prea Sfinţitului Irineu, ar trebui să fie unul de referinţă pentru orice preot paroh. Soluţiile oferite în cartea de faţă vin ca o rază de lumină, în contemporaneitatea secularizată.

Născut într-o familie protestantă din Statele Unite ale Americii, John Breck, va intra în legătură cu ortodoxia la Institutul Sfântul Serghie din Paris, după anul 1965, pe când se afla cu familia sa în Europa pentru continuarea studiilor de teologie la Heidelberg. Îndrăgostit la prima vedere de credinţa noastră din care nu înţelegea mai nimic (slujbele la care a asistat prima dată fiind în limba slavonă), şi cu senzaţia de familiaritate pe care a simţit-o, proaspătă în memorie, el va deveni unul dintre acei mulţi convertiţi de frumuseţea ortodoxiei, studiind asiduu în paralel cu doctoratul făcut la Heidelberg spiritualitatea noastră. După terminarea studiilor s-a stabilit cu familia în Franţa, aderând la ortodoxie în 1973. În anul 1977 a fost hirotonit preot. Studiile făcute au dus la numirea lui ca profesor la un seminar teologic în Alaska, apoi la renumitul seminar de la Sfântul Vladimir din New York. În prezent este profesor de Bioetică şi Hermeneutică patristică la Institutul Ortodox Sfântul Serghie din Paris.

Părintele John Breck este cunoscut deja cititorilor de la noi prin intermediul unei cărţi deja publicate **„Puterea cuvântului"**, apărută la editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, în 1999. De asemenea mărturisesc că am avut plăcerea de a-l cunoaşte în cursul anilor de studenţie atunci când la invitaţia profesorilor de la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Şaguna" din Sibiu, părintele John Breck a avut bunăvoinţa să susţină câteva cursuri de Spiritualitate ortodoxă şi Bioetică la facultatea noastră.

Cartea de față, așa cum am arătat încă de la început, este menită să acopere un gol în teologia ortodoxă contemporană. Conținutul cărții este foarte variat, debutând cu o introducere făcută de traducător în care sunt prefațate principale teme tratate de autor: avortul la cerere, fertilizarea **in vitro**, ingineria genetică (inclusiv clonarea embrionilor umani), sau eutanasia toate privite de autor în lumina „valorilor și principiilor morale ale Ortodoxiei"[1]. Aceeași prefață delimitează și o categorie de cititori care ar trebui să fie interesați de informația din paginile ei, în cercul clericilor Bisericii, dar și în „cel al medicilor sau al părinților"[2]. Este lărgită astfel sfera cititorilor fixată de noi la începutul articolului de față.

Urmează apoi o prefață a autorului, care prezintă disciplina „Bioeticii"[3] în raport cu cele două coordonate urmărite în carieră de renumitul profesor: perspectiva biblică și cea patristică, pe care reușește să le îmbine în mod armonios. Introducerea făcută de părintele John Breck în care este explicat titlul cărții, prin întărirea afirmației orotdoxe că: **„viața este un dar, oferit în mod liber de către un Dumnezeu al iubirii"**[4]. Doar această afirmație ni se pare o justificare suficientă a titlului.

Demne de reținut în desfășurarea ulterioară a expunerii sunt citatele patristice așezate pe post de motto la începutul fiecărui capitol, citate ce vin să argumenteze părerea susținută de autor în dezvoltarea ulterioară. Alături de citatele patristice regăsim și unele cugetări ale unor personalități marcante ale culturii sau citate scripturistice (care abundă pe tot parcursul volumului — făcând totodată, dacă mai era nevoie, dovada temeiniciei pregătirii profesionale a autorului). Toate au menirea de a întări concluziile la care ajunge autorul. **Capitolul I — Fundamentele teologice ale eticii creștine ortodoxe**, are menirea să lămurească principalele teme teologice care argumentează orice răspuns ortodox privitor la originea vieții omenești și finalitatea ei, prin subcapitole ca: Dumnezeu ca Treime, Persoana umană: de la chip la asemănare, sau un alt titlu sugestiv Lucrarea răscumpărării: „Dumnezeu era în Hristos"; „Theosis" sau îndumnezeirea, toate fiind teme familiare pentru un teolog și în cel mai nefericit caz semne de întrebare pentru cineva nefamiliarizat cu limbajul vehiculat în teologie, care poate incita la aprofundarea problemelor. Odată cu cel de al doilea capitol **Sexualitate, căsătorie și responsabilitate** se intră în „miezul problemelor". Sunt tratate subiecte ca: Revoluția sexuală (problema sexului și a vieții sexuale privită prin prizma „revoluției de care se bucură societatea noastră", cu forme din ce în ce mai „evoluate" ca **Cyborn sexul** — sexul pe calculator, căruia îi cad pradă mii de tineri antrenați de vârtejul informațional numit Internet; statistici cutremurătoare care arată în timp creșterea sarcinilor în rândul adolescentelor; semnale de alarmă trase cu privire la scăderea pragului nostru de toleranță atunci când e vorba de explicitare și exploatare sexuală; etc.). Alternativa găsită de autor la unele din probleme e dată prin formulări de tip: **Legământ conjugal** — din ce în ce mai desuet în ziua de azi, sau **Notă extinsă** — privitoare la diferențierea sexuală de după înviere, argumentată cu citate din Sfinții Părinți de genul Vasile cel Mare și Grigorie Teologul. **Vir-**

**tutea castității**, și ea căzută de pe locul care i se cuvenea de drept, înlocuită fiind cu **Sexualitatea premaritală** — relația premaritală (cu două alternative: relația întâmplătoare între două cunoștințe, sau relația între doi tineri care doresc să se căsătorească) și extra-conjugală (adulter), opusă fiindu-i abstinența sau înfrânarea, sunt tot atâtea teme de meditat, mai ales pentru tineri. Alături de ele **Pornografia** (cu statistici cutremurătoare de ultimă oră din Statele Unite ale Americii), **Masturbarea, Homosexualitatea** (legată inerent de maladia devastatoare a secolului XX — SIDA), completează acest „peisaj nefast".

Capitolul al III-lea **Procrearea și începutul vieții**, discută momentul apariției vieții, încercând să dea un răspuns întrebării **„Când începe viața omului?"**[5]. Al IV-lea capitol **Afirmând sacralitatea vieții**, ia în discuție posibilitățile și limitele tehnologiei biomedicale, reproducerea asistată, avortul și ingineria genetică aflată încă în fază de experiere, abundând în informații amănunțite de descriere a procedeelor medicale (sunt folosiți o seamă de termeni greu de înțeles și de vehiculat cu ei mai cu seamă din partea cuiva lipsit de o anumită cultură medicală). Faptul în sine este lăudabil deschizându-se astfel și pentru slujitorii Bisericii interesul de a cerceta mai profund implicațiile medicale (și nu numai cele morale teologice) ale bioeticii. Partea de aplicație pastorală este adresată nu așa cum spune titlul numai Clericilor ci deopotrivă și medicilor chemați și ei la moralitate (cerându-se renunțarea la metode eugenice menite să îmbunătățească o „rasă", sau la manipularea pur și simplu a vieții umane).

Ultimul capitol **„Un Paște binecuvântat"**, abordează problema sfârșitului vieții umane, care câte o dată se face în suferință cerând „intervenția" medicului care să curme „din dragoste pentru muribund" viața acestuia prin injecție letală. Acest „concept" denumit **Eutanasie** — moarte bună, este pe larg dezbătut astăzi în lumea medicală și în mediile teologice. Ca și în celelalte cazuri mai sus prezentate soluția oferită de ortodoxie, bazată pe citate biblice (Filipeni 1, 29; Romani 5, 3—5; II Corinteni 4, 16; II Corinteni 12, 9—10; Matei 10, 22 sau Marcu 13, 13) și pe mărturii ale teologilor contemporani, refuză recurgerea la Eutanasie, dând ca sprijin icoana lui Hristos, model de urmat pentru toți creștinii, care și-a asumat de bună voie suferința pentru a putea „să se îndrepte spre slava Sa"[6]. Mărturisesc că aceste lucruri lipsesc din manualele noastre de teologie, fiind de cele mai multe ori subiecte „tabu". Lăudabilă este și discutarea tot în acest capitol a controversatului diagnostic medical: comă profundă și „moarte cerebrală", care fac, ca în accepțiunea medicilor un om aflat în această stare să nu mai fie considerat „persoană". Punctul de vedere al părintelui John Breck, este acela că „din perspectiva creștină, cea mai necesară și fundamentală condiție pentru „persoană" este unitatea dintre trup și suflet. Oricum am defini „sufletul", el este legat în mod evident de funcția creierului (deși cu siguranță nu este limitat la aceasta). Înseamnă că o dată survenită „moartea creierului", organismul este mort. Totuși rămâne problema: cum definim „moartea creierului"."[7] Mai departe discuția se poartă urmărind organizarea „calculatorului uman, pe părțile lui componente", concluzia finală

trasă de marea majoritate a medicilor şi eticienilor fiind aceea că: moarte cerebrală este realizată numai în momentul în care toate componentele „calculatorului" au căzut, şi nu numai atunci când Scoarţa cerebrală nu îşi mai îndeplineşte funcţiile. În încheierea capitolului părintele John Breck prezintă un sistem instituţionalizat în America, acela al „diaconiei filantropice"[8], văzut nu în accepţiunea cunoscută de noi, ci ca o instituţie pusă în slujba ajutorării semenului aflat în suferinţă, model pe care nu ar fi rău să ni-l însuşim.

Cartea se încheie cu trei Apendici, tratând: 1. Ortodoxia şi avortul — poziţia Bisericii, cazuri excepţionale, etc., încheind cu **Afirmaţia sinodală despre avort,** dată de cel de al zecelea sinod din întreaga Americă al Bisericilor Ortodoxe din America. Acest articol a fost publicat, după cum mărturiseşte **autorul, ca o broşură de sine-stătătoare pentru a fi distribuit în parohiile** ortodoxe şi nu numai.

2. Reflecţii asupra problemei sinuciderii.

3. O perspectivă ortodoxă asupra incinerării — poziţia Bisericii fiind cea a susţinerii practicii îngropării (poziţie relevată şi de scrierile patristice, care consideră incinerarea „ca pe o dezonoare a celor morţi (în special Tertulian)"[9], precum şi de Sfânta Scriptură — citatul folosit în mod curent (prezent de altfel şi în rânduiala slujbei de îngropare) — (Facere 3, 19). Concluzia trasă de autor fiind aceea că: **„inhumarea trupului fizic intact ar trebui privită ca normativă şi de dorit pentru creştinii ortodocşi".**[10]

Concluzionând putem afirma fără să greşim că părintele John Breck, prin cartea de faţă a făcut un mare serviciu ortodoxiei contemporane, dându-ne nouă tuturor un „mic ghid pastoral" de strictă necesitate pastoraţiei ortodoxe contemporane. Putem de asemenea afirma că prin alegerea de pe lista priorităţilor de traducere, a cărţii **„Darul sacru al vieţii",** Prea Sfinţitul Episcop vicar Irineu Pop Bistriţeanul a adus în atenţia publicului român o varietate de teme de un larg interes, care poate vor solicita şi din partea sinodalilor Bisericii noastre o abordare fermă şi neîntârziată, care să fie de un real folos preoţilor şi credincioşilor ortodocşi români. De asemenea prin limbajul folosit cartea se adresează nu numai clericilor, aşa cum am spus, ci unui public cititor foarte variat atât ca vârstă cât şi ca orientare profesională. O singură obiecţie se poate aduce volumului de faţă, anume lipsa unei bibliografii selective, care face destul de greu de urmărit prin păienjenişul notelor de subsol materialul bibliografic, foarte bogat de altfel şi adus la zi. Sperăm ca prezentarea făcută să incite pe cât mai mulţi dintre dumneavoastră la lecturarea acestei cărţi captivante.

Drd. VALENTIN BUCŞA

**Note bibliografice:**

1. Dr. Irineu Pop Bistriţeanul — episcop vicar al Arhiepiscopiei Clujului, **Prefaţă ...,** p. 7.

**apud.**, Pr. Prof. Dr. John Breck, „Darul sacru al vieții", Ed. Patmos, Cluj Napoca, 2001.

2. **Ibidem**, p. 10.
3. John Breck, **op. cit.**, p. 11.
4. **Ibidem**, p. 15.
5. **Ibidem**, p. 163.
6. **Ibidem**, p. 277.
7. **Ibidem**, p. 292.
8. **Ibidem**, p. 303.
9. **Ibidem**, p. 352.
10. **Ibidem**, p. 357.

Policarp Moruşca, **Drumul vieţii**, ediţie de Aurel Sasu, Bucureşti, 2001, 207 p.

De ce adeseori individualismul domină acolo unde ar trebui să existe solidaritate, iar interesele egoiste ale unui grup anihilează personalităţi care poartă unica vină de a-şi dori o conlucrare pe toate planurile în beneficiul unei comunităţi? Aceasta este întrebarea care îşi face loc în mintea celui care lecturează volumul apărut prin eforturile lui Aurel Sasu, pornind pe „drumul vieţii" alături de cel care a fost Policarp Moruşca, primul episcop misionar pentru românii ortodocşi din America.

Cartea este alcătuită din frânturi de gând ale păstorului de suflete, scrise în îndepărtatul continent, — câteva şi în ţară —, materializate în articole extrase din publicaţiile ortodoxe din America: **Solia** şi **Calendarul Solia**, însumând o selecţie reprezentativă din activitatea publicistică a lui Policarp Moruşca.

Volumul evocă un destin zbuciumat, o voce îndrăzneaţă căreia împrejurările şi oamenii i-au redus ecoul, o viaţă pusă în slujba comunităţii ortodoxe româneşti din America, pe care a păstorit-o efectiv doar patru ani, dar pe care a purtat-o mereu în suflet şi gânduri. „Consolidarea vieţii noastre bisericeşti şi româneşti, în slujba căreia mi-am pus ... energia şi devotamentul, cu toată inima, cu gând cinstit şi mâini curate" e cea mai scumpă năzuinţă a episcopului.

Tematica articolelor este vastă, atingând toate sectoarele vieţii şi conturând astfel un tablou al modului de existenţă al românilor din SUA şi Canada în anii '30. Policarp Moruşca se confruntă cu o misiune dificilă, cu particularităţi specifice, o lume în care metodele de pastoraţie trebuie mereu diversificate pentru a deveni eficiente. Intenţiile sale sunt lăudabile, programele — îndrăzneţe, o parte prinzând chiar viaţă. Impedimentele care s-au ivit au fost însă numeroase, cel mai important fiind reprezentat de acutizarea treptată a conflictului dintre Episcopie şi întâistătătorul acesteia cu „Uniunea şi Liga" în care erau organizaţi mai mulţi români de peste Ocean, şi disputa acestora pentru supremaţia la conducerea şi îndrumarea populaţiei româneşti. Polemica, la originea căreia se aflau interese de ordin material, era purtată în presă, în ziarul **America**, oficiosul „Uniunii şi Ligii", respectiv în **Solia şi Calendarul Soliei**, publicaţiile Episcopiei misionare.

Articolele lui Policarp Moruşca sunt scrise fără patimă, în duhul adevărului şi al dreptăţii, blândeţea păstorului de suflete se lasă simţită printre rânduri, tonul adoptat fiind moderat. Sunt impresionante îndemnurile entuziaste, apelurile calde la unitate — „să fiţi întemeiaţi într-un gând şi într-o înţelegere", dorinţa „ca toţi să fie una", feriţi de dureroasa dezbinare care pândea pretutindeni.

Episcopul a stat neclintit, asemenea unui zid a cărui temelie era Hristos, deşi s-au ridicat împotriva sa „sectarii şi evreii şi comuniştii", asumându-şi misiunea, având conştiinţa responsabilităţii, dar şi a faptului că biserica aparţine poporului, iar episcopul e însăşi Biserica, pe care o reprezintă. Incriminările adversarilor se dovedesc total nefondate, suspiciunile sunt înlăturate la lecturarea articolelor, simple ca formă, profunde în conţinut.

Morala sănătoasă pe care dorea să o înrădăcineze în sufletele păstoriţilor săi, indiferent de vârsta acestora sau condiţia lor socială, ne dezvăluie un adevărat părinte al românilor din America, a căror ascensiune în plan religios, cultural şi social şi-o dorea cu sinceritate: „numai cine este bun român şi bun creştin poate fi şi bun cetăţean american".

La capătul acestui „drum" constatăm că istoria ne oferă încă o lecţie: nu exclusiv evenimentele, conjuncturile nefavorabile determină disfuncţionalitatea unui sistem, tragismul unui destin ci, în primul rând oamenii, artizanii faptelor: un păstor sufletesc a venit să adune pe fiii neamului sub „aripile" bisericii, precum adună cloşca puii săi sub aripi (Cf. Mt. 23, 37), dar aceştia nu au vrut. Şi casa s-a lăsat pustie, căci s-a sălăşluit în ea dezbinarea. Adevărul răzbate însă mereu la lumină. Pentru a-l regăsi, în cazul nostru, merită lecturat volumul prezentat.

Drd. CLAUDIA DUMITRIU

**TIPARUL**
**TIPOGRAFIEI EPARHIALE SIBIU**

ÎNDRUMĂRI OMILETICE



RECENZII